Die

heiligen Evangelien

überſetzt und erklärt.

Erſter Theil.

Evangelium nach Matthäus

von

Dr. Peter Schegg.

Erſter Band.

München, 1856.
Verlag der J. J. Lentner'ſchen Buchhandlung.
(W. Keck.)

Evangelium

nach

Matthäus

übersetzt und erklärt

von

Dr. Peter Schegg,
Professor der Theologie am königl. Lyceum zu Freising.

Erster Band.
I — IX.

München, 1856.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(W. Keck.)

Vorrede.

So oft der vorgezeichnete Cyklus meiner Vorlesungen vom Alten Testamente zum Neuen überleitet, ergeht es mir wie einem Pflanzensammler der zur großen Freude seiner jüngern Begleiter das hohe Gebirge verläßt und in ein freundliches sonniges Thal herabsteigt. Denn wohl gleicht die großartige Pracht der alttestamentlichen Bücher ganz unsern gewaltigen Alpen an deren Felsenwänden seltene unvergleichliche Blumen wachsen, aber sie zu finden zu pflücken und zu sammeln fordert ausdauernde Anstrengung, und nicht Wenige ermüden auf diesen Wanderungen über Höhen und durch Tiefen und schauen sehnlich nach der Thalebene die ihnen Belehrung auf gebahnteren Wegen und in reicherer Fülle darbietet.

Ich habe es noch immer bemerkt, daß meine Zuhörer auch die Muthigsten unter ihnen neu aufathmeten, wenn ihnen eine Vorlesung aus dem neuen Testamente angekündigt wurde, und daß sie mir mit Freuden durch diesen Garten folgten und gerne annahmen was ich ihnen daraus zu bieten vermochte. Die Erklärung eines Evangeliums oder einer andern neutestamentlichen Schrift war wohlthuend für mich und fiel ihnen nicht zur Last, und ich glaubte vielleicht auch einem weitern Kreise freundlich entgegen zu kommen, wenn ich ihm mittheilte was ich seit Jahren gesammelt und geordnet habe. Es ist allerdings mehr das Ergebniß einer aufmerksamen stillen Betrachtung des heiligen Textes als sich ausbreitender Untersuchungen. Doch dürfte gerade diese Art denen an welche ich bei meinem Versuche zunächst dachte, am meisten vielleicht selbst allein zusagen. Das heilige Neue Testament vor allem die Evangelien wollen mit der prunklosen Einfalt erklärt sein mit welcher sie die Männer Gottes niedergeschrieben haben. Hierin zu leisten was meine Kräfte vermögen, war das schöne wenn auch noch fern liegende Ziel meiner Bemühung.

Ich kann dabei freilich nicht sagen, in wie weit der Leser besonders Neues finden werde. Ich glaube nur etwa versichern zu dürfen, daß ihm eine zusammenhängende Erklärung in einfacher Form und möglichster Ordnung mit einer gewissen Vollständigkeit geboten werde. Er werde, könnte man beifügen, über nichts sei es auch noch so unbedeutend, wie weit der Verfasser Aufschluß zu geben vermochte, im Ungewissen bleiben. Er werde überall eine sichere und bestimmte Sprache finden und sich wenigstens von der Aufrichtigkeit des Autors ein treuer und wahrer Führer zu sein überzeugen. Das ist wohl wenig aber doch etwas, und mir dürfte ein Recht dieses hervorzuheben deßhalb zustehen, weil Bestimmtheit und ein Alles in's Auge fassendes Aufmerken in den Handbüchern über die Evangelien vielfach vermißt wird. Ich habe diese Klage oft gehört und sie scheint mir nicht unbegründet.

Zu diesem ersten Antriebe bei meinem Unternehmen kam aber noch ein zweiter. Seit lange war es ein Lieblingsplan meines Freundes Haneberg, eine Erklärung der heiligen Evangelien in Vereinigung mit mir herauszugeben. So oft wir in den Ferien beisammen waren — während unserer kleinen Wanderungen durch's Gebirge oder einer kurzen Rast auf der feierlich stillen Höhe des ehrwürdigen Andechs war unser Gespräch mit Vorliebe den Evangelien zugewendet. Er selbst hatte ein reiches Material für Johannes bereits gesammelt, wozu ihm schon seine Nachmittagspredigten in der herrlichen Basilika St. Bonifacius über denselben Evangelisten veranlaßten; mir ward vorläufig Matthäus überwiesen, und unsere Arbeiten schritten ziemlich voran: als eine Aenderung seiner äußern Stellung eintrat — seine Wahl zum Abte welche die Fortsetzung dieses mit Hingebung begonnenen Werkes unterbrach. Ich ließ mich dadurch nicht zurückschrecken; es trieb mich nur um so mehr meine Aufgabe zu lösen, damit sie ihm trotz ihrer Unvollkommenheit eine neue Ermunterung würde, das einem glücklichen Abschlusse entgegen zu führen, was wir Beide in schönen Stunden beschloßen mit redlichem Willen anstrebten.

Im Uebrigen genügen wenige Worte.

Die Erklärung beschränkt sich strenge auf Matthäus allein. Sie berücksichtigt die andern Evangelisten nur da, wo es unser Evangelist schlechterdings nothwendig macht. Denn abgesehen davon, daß sie selbst noch der Reihe nach in Behandlung kommen und vorliegendes Werk keine sogenannte Evangelienharmonie ist, will im Wesen jeder Evangelist aus sich selbst erklärt sein. Das ängstliche

Streben, sie in eine unverrückliche Uebereinstimmung auch im Kleinen zu bringen, schadet vor Allem bei Matthäus und nützt bei keinem Evangelisten. Ein merkwürdiges Beispiel hierin bietet das sonst unvergleichliche Werk Maldonats über die Evangelien. Seine Art und Weise die Berichte der Einzelnen gegenseitig auszugleichen, brachte ihn zu manchen nicht unbedeutenden Mißgriffen.

Die einleitenden Paragraphe erledigte ich mit Absicht möglichst kurz. Wir haben in neuester Zeit zwei so vortreffliche katholische Bearbeitungen der „Einleitung zum Neuen Testamente“ erhalten — von Adalb. Maier*) und insbesondere die auch formell vollendete von Fr. X. Reithmayr**), daß ich's dabei lassen und die weitere Begründung der einzelnen Punkte füglich übergehen konnte. Wo ich abwich zunächst in der Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Matthäus-Evangelium, that ich's mit ziemender Bescheidenheit. Tentare licet.

Im Texte hielt ich mich an die höchst verdienstliche Hand- und Schulausgabe des Neuen Testamentes von Reithmayr***). Meine Zuhörer besitzen sie, und ich kann ihr nur eine recht ausgedehnte Verbreitung wünschen. Die wenigen Fälle in denen ich eine andere Lesart vorzog, sind unter den Anmerkungen genau verzeichnet und so viel als nothwendig schien gerechtfertigt. Ich citire sie in der Regel kurzweg mit den Worten „unsere Ausgabe“ oder „unser Text“.

Die strenge Scheidung des im engern Sinne gelehrten Apparates von der einfachen Allen zugänglichen fortlaufenden Erklärung wird man mir zu gute rechnen. Ich glaubte damit dem Leser den Ueberblick zu erleichtern und Manchem unnöthige Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Die Gründlichkeit hat dabei nichts verloren die Deutlichkeit wesentlich gewonnen.

Man wünschte vielleicht eine umfassendere Berücksichtigung der Väter. Ich gestehe, daß ich ihrer nur in den Hauptstellen explicite erwähne, weil ich nicht anders konnte wenigstens nicht zu können glaubte, wofern ich die nothwendig gebotene Gränze des äußern

---

*) Adalbert Maier: Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. Freiburg. 1852.

**) Fr. X. Reithmayr: Einleitung in die kanonischen Bücher des neuen Bundes. Regensburg. 1852.

***) Novum Testamentum graece et latine. Textum graecum recognovit et Vulgatam latinam ... addidit Fr. Xav. Reithmayr. Monachii, 1847. Sumptibus societatis de propagandis libris catholicis.

Umfanges meiner Arbeit nicht ungebührlich überschreiten, oder nur solches aufnehmen wollte was sich vollständig schon bei Maldonat oder Cornelius oder in jeder Catene (z. B. von Thomas) findet. Die Erklärungen der Väter sind meist der Art, daß sie nicht in wenigen Worten wieder zu geben sind, soll nicht die Berufung auf sie ein nacktes Gerippe werden oder eine monotone Formel die mehr einer statistischen modernen Tabelle als einer Erklärung gleich sähe. Jenes constant aufeinander folgende „so erklärt Chrysostomus, so Augustinus Theodoret Beda u. s. w.“ — mag für die Geschichte der Exegese allzeit von Wichtigkeit sein, zum fruchtbringenden Verständnisse trägt es nicht immer bei. Das Viel und Mancherlei hierin ist noch keine Erklärung und die Bekanntschaft hiemit noch kein Verständniß des biblischen Wortes selbst. Da ich eine Auslegung geben wollte ohne die ältern Handbücher abzuschreiben, mußte ich mich in diesem Punkte auf das streng Nothwendige beschränken. Hätte ich z. B. Maldonat excerpirt — was wäre für den gewonnen der bei meiner Leistung nicht stehen bleibt, sondern wie ich nur wünschen kann, die ältern Quellen zugleich benützt und studirt? Und was geht — da ich es nicht that — für den verloren dem es nur um eine möglichst klare Einsicht in den Sinn der heiligen Bücher ohne solche historische Beigaben zu thun ist?

Einer Kritik der einzelnen Werke über Matthäus*) möge man mich überheben. Was ich geleistet bietet vorliegendes Buch; das Gute welches ich bei Andern fand, habe ich stets anerkennend aufgenommen, directen Tadel wo möglich vermieden, indirecten nur im Dienste der Wahrheit so gut ich's verstand ausgesprochen.

Hiemit sei auch diese Arbeit dem Schutze Gottes und der freundlichen Nachsicht des Lesers empfohlen.

---

*) Während des Druckes erhielt ich die beiden neuesten katholischen exegetischen Werke: a) Die hl. Schriften des N. Testamentes nach den besten ältern und neuern Schriftauslegern practisch erklärt von Dr. Jordan Bucher. I. Bändchen. Matth. I — XII. Schaffhausen. Hurter. 1855. S. 220. b) Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus von Mathias Arnoldi. Trier. 1856. S. 580. — Ich konnte in der Erklärung keine Rücksicht mehr auf sie nehmen. Nachträglich versuchte ich es noch in den Anmerkungen, gab es aber wieder auf.

Freising im Jänner 1856.

Der Verfasser.

Einleitung und Ueberschrift.

1.

Der erste Name des Matthäus war Levi, sein Vater hieß Alphäus. Schon frühe glaubte man deßhalb, den Apostel Matthäus unter die Brüder des Jakobus und somit auch des Herrn selbst zählen zu müßen, allein mit Unrecht, da Alphäus ein ziemlich geläufiger Name unter den Juden war, Matthäus selbst in allen Apostelverzeichnißen (Matth. 10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Apstlg. 1, 13.) von Jakobus getrennt und nirgends unter den Brüdern Jesu genannt wird, wie man doch nach den so bestimmt lautenden Stellen Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 erwarten müßte. Vor seiner Berufung war er Zolleinnehmer zu Kapharnaum. Jesus erwählte ihn dort am Zolltische d. i. mitten in seinem Geschäfte unter schwierigen Umständen (vergl. die Erklär. 9, 9) zu seinem Apostel, und er folgte augenblicklich diesem Rufe. In der Reihe der apostolischen Berufungen ist er der siebente und diese Stelle nimmt er auch im Apostelverzeichniße ein.*) Mit ihm schließt die Siebenzahl jener Apostel, deren Berufung in den Evangelien ausdrücklich erwähnt wird, vrgl. Joh. 1, 37—51. Matth. 4, 18 bis 22. Die Erwählung der andern fünf scheint in eine etwas spätere Periode des öffentlichen Lebens Jesu zu gehören; sie mögen als jüngere Ergänzung zum ersten Apostelkreise gekommen sein. Sieben und zwölf sind bedeutungsvolle Zahlen. Ein gewisses Rangverhältniß der Apostel läßt sich nicht verkennen. Das erste darf man in dieser frühern und spätern Berufung suchen.

---

*) Bei Mark. und Luk., nicht so bei Matth. 10. 3 — was aber ohne Bedeutung ist; Matth. setzt sich selbst zurück hinter Thomas.

Matthäus erfüllt uns, so wenig wir auch von ihm erfahren, mit einer gewissen Vorliebe, seine Berufung von der Zollbank weg hat den Charakter des Außerordentlichen mehr als jene der Apostelbrüder von ihren Schiffen und Netzen; die Bande welche ihn fesselten waren stärker. Das große Gastmahl zu Ehren Jesu zeigt seine Dankbarkeit und Freude. Mit ihm glaubte wohl sein ganzes Haus, und welch' wohlthätigen Eindruck seine Berufung auf Andere gemacht, ersehen wir aus dem Umstande, daß viele Zöllner und Sünder kamen und sich mit Jesus und seinen Jüngern zu Tische setzten. (Matth. 9, 10.) Dieß Letztere ist auch der Grund, weßhalb seine Berufung von den ersten drei Evangelien mit besonderer Ausführlichkeit erzählt wird.

Nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Auffassung der evangelischen Berichte zweifelt Niemand mehr an der Identität des Levi im zweiten und dritten Evangelium mit dem Matthäus im ersten. Die Uebereinstimmung aller drei Berichte ist zu genau, als daß verschiedene Personen gemeint sein könnten, und die Namensänderung eine bei den Hebräern zu oft vorkommende Sache, als daß sie im geringsten befremdete. Levi änderte seinen Namen nach seiner Berufung in das entsprechendere Matthäus d. i. Geschenkter. Auch diese Namensänderung stimmt zu seinem in wenigen Zügen von den Evangelien angedeuteten Charakter. Der von der Zollbank weg Jesu folgte, der seine Berufung durch ein Mahl der Freude und Danksagung feierte, prägte diese Gesinnung auch in seinem neuen Namen aus. Das ihm widerfahrene Heil sollte sein eigener Name Geschenkter bezeugen und besiegeln. Matthäus selbst nennt sich nur nach seinem christlichen Namen wie Paulus, der nie mehr seines alten Namens Saulus gedenkt.

Matthäus war ein Jude und (wahrscheinlich) wie die Mehrzahl der Apostel ein Galiläer. Von seiner Berufung an wird er in den Evangelien mit Ausnahme der Apostelverzeichniße nicht mehr erwähnt. Nach der Himmelfahrt widmete er sich der Verkündigung des Evangeliums unter seinen Landsleuten wie es scheint vorzugsweise auf dem Lande (gegenüber Jerusalem) vielleicht in den nördlichen Distrikten. Eine sehr alte Tradition besagt, daß er zwölf Jahre in Palästina gepredigt habe und alsdann zu den Heiden gegangen sei. Unter den Heidenländern nennt man vorzugsweise Ara-

bien und Aethiopien, also sprachverwandte Völkerschaften. Herakleon zählt ihn zu denen die eines natürlichen Todes starben, andere lassen ihn in Aethiopien oder Arabien das Märtyrium erleiden. Durch Clemens von Alexandrien erfahren wir, daß Matthäus zur streng judenchristlichen Richtung gleich Jakobus gehörte. Er habe sich selbst des Fleischgenusses enthalten. Wir wissen nichts was diese Angabe bestritte, aber es findet sich auch kein Anhaltspunkt der sie stützte, wenigstens nicht in seinem Evangelium. Die römische Kirche feiert sein Andenken am 21. September die griechische am 16. Dez.

2.

Diesem Apostel wird von der ganzen alten Kirche bis auf das apostolische Zeitalter zurück das erste unserer vier Evangelien zugeschrieben. Justin der Martyrer († 167), die Apostelschüler Clemens von Rom († 101) Polycarpus († 167) und Ignatius Martyr († 107) halten sich in ihren Berufungen auf die Apostelschriften vorzüglich an Matthäus. Der erste, welcher Matthäus als Verfasser eines Evangeliums namentlich aufführt und sich dabei auf das Zeugniß eines Jüngers des Herrn (Johannes Presbyter) stützt, ist Papias († 130), nach ihm Irenäus († 202), der gelehrte Clemens von Alexandrien († 220), unter den Lateinern Tertullian († 220) und indirecte der uralte Kanon bei Muratori. Spätere Zeugniße aufzuführen ist nicht mehr nothwendig, da hierüber nie ein Schwanken oder ein Widerspruch statt fand. Bei weiterer Umfrage sind es noch drei Punkte, worin die Berichte der Ueberlieferung ohne Widerspruch zusammenstimmen, nemlich 1. daß Matthäus sein Evangelium für die judenchristlichen Gemeinden Palästina's, unter denen er viele Jahre gelebt und gepredigt hatte, bestimmte; 2. daß er es dieser Bestimmung gemäß in der heiligen Sprache d. i. hebräisch schrieb; 3. daß die griechische Uebersetzung oder der griechische Evangelientext, welchen wir allein noch besitzen, von jeher kirchliches Ansehen genoß und was den Gebrauch betrifft der Urschrift vollkommen gleich gesetzt wurde.

Ueber den ersten Punkt: die Bestimmung des Evangeliums für die christlichen Gemeinden Palästina's brauchen wir keine Zeugniße der Alten speziell aufzuführen, da sie mit denen über den zweiten zusammenfallen. Es bleibt uns nur nachzuweisen, daß diese Bestim-

mung aus dem Ganzen wie aus den einzelnen Theilen des Evangeliums selbst unverkennbar hervortrete. Das Evangelium ist in der That ganz und gar 1. für solche Leser berechnet, welche mit den alttestamentlichen Verheißungen und den daran geknüpften Erwartungen vollkommen vertraut sind. 2. Es enthält viele Correctiven solcher Erwartungen und tritt in eine entschiedene Opposition gegen die Vorstellungen und messianischen Ansichten der pharisäischen Doctrin. 3. In seinen einzelnen Berichten setzt es genaue Bekanntschaft des Landes seiner Einrichtungen und Sitten voraus. Selbst die Erörterungen, welche es hie und da gibt haben zunächst palästinensische Leser im Auge. Alles dieses findet seine Lösung nur in der Bestimmung des Buches für Christen aus dem Judenthum, denen es schon nach der Sprache, welche den Andern unzugänglich war, gewidmet sein mußte.

Indeß gibt diese Bestimmung der evangelischen Schrift des Matthäus für einen solchen verhältnißmäßig kleinen Kreis von Lesern nicht auch zugleich einen Maaßstab für Plan und Absicht des Evangeliums selbst, der nicht selten in zu enge Gränzen eingeschränkt wurde. Die gewöhnlichste moderne Ansicht darüber ist, daß Matthäus in seinem Evangelium Jesus Christus als den verheißenen wahren Messias darstellen wolle und seine Beweisführung in die Gestalt einer Geschichte eingekleidet habe. Wenn wir diesen Gesichtspunkt ausschließlich festhalten, bleibt uns Vieles unerklärlich — vor allem die ausführliche Leidensgeschichte. Die Väter wissen davon nichts und auch wir müßen ihn zurückweisen und sagen: Matthäus wollte das Leben Jesu Christi geben; er wollte die mündliche Predigt in einen schriftlichen zusammenhängenden Gesammt-Ueberblick bringen. Er legt ein schriftliches Zeugniß dessen ab, was er von Jesus Christus sah und hörte „die ganze Zeit da der Herr bei uns ein- und ausging von der Taufe Johannis bis zu dem Tage, da er von uns aufgenommen wurde (Apstlgesch. 1, 21, 22).“ Im Wesentlichen gilt von Matthäus was Lukas über sein Evangelium sagt: „Da Viele es unternommen haben, eine Erzählung über die unter uns vollbrachten Dinge zu verfassen, wie sie (die Dinge) uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen (derselben) und Diener des Wortes gewesen sind, gefiel es auch mir, nachdem ich allen (den Ereignissen) von ihrem Ur-

sprunge an mit Genauigkeit gefolgt bin, sie dir der Reihe nach zu schreiben, o gewaltiger Teophilus, damit du das Zuverläßige inne werdest in Beziehung auf die Ueberlieferungen, in denen du unterwiesen worden bist (1, 1—4).“ Tertullian nennt das Evangelium sehr entsprechend einen Commentar von dem und über das, was die palästinensischen Christengemeinden in der mündlichen Predigt vom Apostel vernommen hätten, dazu bestimmt, die apostolische Ueberlieferung in gesichertem und stets frischem Andenken zu erhalten. Ganz in derselben Weise drücken sich Chrysostomus und Eusebius aus.

Bei all dem bleibt die oben aufgestellte Behauptung, daß Jesus als der Messias erwiesen werde, in Kraft nur mit dem Unterschiede, daß sie Matth. weder zum Schreiben bewog noch auf die Schrift einen größeren Einfluß übte als auf die Predigt. Die Predigt vor Juden mußte eine etwas andere Gestalt annehmen, als die vor den Heiden; diese ganz unabweisbare Rücksicht ist auch der das geschriebene Evangelium ordnende Gesichtspunkt. Wir erhalten größere Gruppen, das leitende Princip ist nicht mehr ein rein chronologisches, aber doch so moderirt, daß der geschichtliche Grund darunter nicht leidet. Thiersch in seiner Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter sagt: „Die Thaten Christi in der ersten Hälfte seines öffentlichen Wirkens Matth. c. 4—14 sind nicht chronologisch wie bei Markus u. Lukas, sondern nach einem andern Princip geordnet. Theils die Gleichartigkeit, theils die noch nicht vollständig enträthselte typische Bedeutung, welche diesen Thaten Christi selbst innewohnt, muß bei dieser Anordnung zu Grunde liegen.“ Man darf im Allgemeinen dieses zugeben, aber es bis in's Einzelne zu verfolgen, ist bedenklich. Wir müßen ernstlich vor dem Streben, alles in einen unverrücklichen Zusammenhang zu bringen, warnen. Man verfällt zu sehr in's Künstliche und Manierirte, von dem sich die Evangelisten vollkommen frei erhalten haben. Es wäre auch ganz gegen die schlichte Einfalt der Zeugen Christi und gegen das nicht genug zu beherzigende Wort des Apostels: „Wir haben jenen Schatz (der evangelischen Predigt) in irdenen Gefäßen, auf daß man erkenne, die überschwängliche Kraft sei von Gott und nicht von uns (2 Kor. 4, 7).“ Die mündliche Predigt hat dem geschriebenen Worte manche Fessel angelegt, die wir nicht mehr sehen. Den Einfluß der Predigt auf das Geschriebene

erhebt das einleitende Wort des Lukas-Evang. über allen Zweifel. Er mag viel bedeutender gewesen sein als man ihn zu denken gewohnt ist. Doch zu einer genauern Bestimmung der Beschränkung der persönlichen Freiheit in der schriftlichen Verfassung des Evangeliums fehlt uns jeder Anhaltspunkt. Wäre das Matthäus-Ev. so doctrinell künstlich angelegt wie Manche in bester Absicht behaupten zu müßen glauben, ich zweifle, ob das Wort Pauli gelten könnte: „Wir tragen jenen Schatz in irdenen Gefäßen.“

Vernehmen wir noch zum Schluße die Worte Reithmayr's in seiner vortrefflichen Einleitung zum Neuen Testament über Absicht und Plan des Matthäus Evangelium: „Was der Verkündiger des Wortes im mündlichen, das strebte der Evangelist auch in dem schriftlichen Vortrage des Kerygma an. Es wird nun zwar öfter behauptet, Matthäus mit seiner Diegese beabsichtiget, den Beweis zu liefern, „daß Jesus sei der Christus.“ An sich ist dieß richtig und durch Belege in gehäuften Allegationen besonders aus den prophetischen Büchern des Alten Testaments, welche unverkennbar diesem Zwecke dienen auch leicht zu begründen; allein erschöpfend und das Ganze umfassend kann diese Auffassung nicht genannt werden. An den Evangelisten wird dabei zu sehr das Schriftstellerische ins Auge gefaßt, und der freiere Gesichtspunkt der Evangelienschreibung verengt. Wie in der mündlichen Verkündigung obiger Hauptsatz zwar vorangestellt und gegenüber den Juden mit Zeugnißen der Schrift begründet zu werden pflegte, dann aber auch weiter „das Wort des Herrn“ d. i. die von Jesus Christus gepredigte Heilsbothschaft exponirt und überliefert wurde: so tritt derselbe Zweck, nicht bloß den Glauben zu insinuiren, daß Jesus sei der Christus, sondern auch in die Geheimnisse seines Reiches aus seinen eigenen Offenbarungen einzuweisen, auch im ganzen Plane und in allen Theilen der Denkschrift wieder hervor. Jede andere Auffassung unterlegt dem Evangelisten eine einseitig apologetische Tendenz, und beschränkt und verrückt damit auch das freie historische Verständniß seiner Schrift (S. 356).“

3.

Ueber die Zeit, wann Matthäus sein Evangelium geschrieben habe, findet sich in der Tradition nur in so ferne Uebereinstimmung, als sie ihm das erste d. i. früheste Evangelium zuschreibt und was

sich von selbst ergibt beifügt, er habe es vor seiner Abreise aus Palästina verfaßt und den Gläubigen zurückgelassen. Das geheimnißvolle Dunkel, welches wie wir noch sehen werden auf der hebräischen Urschrift des Evangeliums und seinen Schicksalen schon in der frühesten Zeit lag, mußte auch die Kunde von den nähern geschichtlichen Verhältnissen seiner Entstehung trüben. Die älteste Nachricht über die Dauer des palästinensischen Aufenthaltes unsers Apostels reicht bis auf Apollonius zurück, d. i. bis auf das Jahr 180 (nach Anderen 210); er sagt, daß Matthäus zwölf Jahre der Verkündigung des Evangeliums daselbst gewidmet habe. Spätere allerdings jüngere und darum nicht mehr unverdächtige Zeugniße geben bestimmt das achte Jahr nach der Himmelfahrt an, andere das fünfzehnte, immer eine sehr frühe Zeit.

Damit scheint Irenäus im Widerspruche zu stehen, dessen Worte Eusebius (K. G. V. 8.) anführt: „Matthäus gab unter den Hebräern die Evangelienschrift in ihrer Sprache heraus, während Petrus und Paulus in Rom predigten und die Kirche gründeten.“ Nach dieser Angabe würde die Verfassung des ersten Evangeliums bis in das Jahr 62 oder 63 herabgerückt und die neuern Gelehrten blieben mit Vorliebe dabei stehen. Aber die Stelle im Zusammenhang verglichen ist nicht ganz deutlich und erregt, wenn wir sie im Sinne einer Zeitangabe nehmen, Verdacht gegen ihre Richtigkeit. Schon der ehrliche Thiersch gesteht zu: „Wer den Zusammenhang der Stelle erwägt, möchte einen Augenblick auf die Vermuthung kommen, dem Irenäus sei es mehr um die Antithese zu thun, welche in dem Gedanken an die Entlegenheit von Rom und Palästina enthalten ist, deren ungeachtet die Apostel hier und dort, als übereinstimmende Herolde desselben Evangeliums wirkten, als um eine eigentliche Zeitbestimmung. Dennoch liegt eine solche in dem Participialsatze, und so weit wir den Irenäus kennen, müssen wir vermuthen, er hat diese Zeitbestimmung nicht aus der Luft gegriffen (Versuch, S. 189)“. Aber hören wir wie Irenäus fortfährt: „Nach ihrem (der Apostel Petrus und Paulus) Hinscheiden hat Markus der Schüler und Dolmetsch Petri das von Petrus Gepredigte aufgeschrieben und uns übergeben. Auch Lukas der Begleiter des Paulus hinterlegte in einem Buche das von diesem gepredigte Evangelium. Darauf hat noch Johannes, der Jünger des Herrn der an seiner Brust lag, das Evangelium herausge-

geben, während er zu Ephesus in Asien verweilte.« Will Irenäus mehr als bloß die vier Evangelien nach ihrer Reihenfolge aufführen, so erheben sich gegen die Richtigkeit seiner Angabe ernste Bedenken in Betreff des Markus und Lukas. Der Letztere hat sein Evangelium wie sich aus innern Gründen ergibt in den Jahren 62—64 geschrieben; Markus hat das Seinige vor dem des Lukas verfaßt. Das sind durch alte Zeugnisse beglaubigte Thatsachen: verläßt man hier Irenäus, warum nicht auch betreff seines Ausspruches über Matthäus? Thiersch hat es versucht, die ganze Angabe aufrecht zu erhalten, aber er hat es in seiner Geschichte der Kirche selbst wieder zurückgenommen; Maier ist auf den weitern Inhalt dieser Stelle gar nicht eingegangen.

Nach den uns vorliegenden alten Zeugnissen müssen wir somit darauf verzichten, mit Bestimmtheit die Zeit der Verfassung der ersten Evangelienschrift anzugeben. Zwei Umstände, die auf eine verhältnißmäßig frühe Zeit weisen und noch wenig gewürdigt wurden, dürfen wir nicht übersehen. Es ist erstens der übereinstimmende Glaube der alten Kirche, daß der Anstoß zur schriftlichen Evangelisation von Matthäus ausgegangen sei. Nun aber sagt der dritte Evangelist schon um das Jahr 62: »Nachdem es Viele unternommen haben u. s. w.« Wie ließe sich dieß erklären, wenn alle drei Evangelien fast gleichzeitig verfaßt worden wären? Gerade die ersten Unternehmungen dieser Art würden also nicht entsprochen haben, die (ächten) Evangelien wären durch eine Art Nothwendigkeit, um jenen unbezeugten Producten der schriftlichen Evangelisation entgegen zu wirken hervorgerufen worden. Davon weiß die Geschichte nichts, und die beiden ersten Evangelien enthalten keine Spur die zu solcher Vermuthung berechtigte. Leicht erklärt sich aber eine ziemlich reiche Evangelienliteratur von der Zeit an, als Matthäus mit dem Seinigen auftrat, zumal wenn wir bedenken, daß es hebräisch geschrieben und damit Wenigen zugänglich war. Gerade das enthielt für Viele einen Reiz, den Christen aus dem Heidenthume etwas Aehnliches an die Hand zu biethen. Zweitens wie der allgemeine kirchliche Glaube so spricht auch die Form, in der das Matthäus-Evangelium geschrieben ist, und sein enger Anschluß an das Alte Testament nach Sprache und Inhalt für eine Abfassungszeit, in welcher der Kreis der Gläubigen noch vorzugsweise auf das Judenthum beschränkt war.

Wir werden dieses im folgenden Paragraphe des Nähern kennen lernen. Hier genüge noch kurz der Gründe zu erwähnen, welche für eine spätere Zeit — etwa das Jahr 62 nach der Angabe des Irenäus vorgebracht werden. Der erste soll im Evangelium selbst liegen. Man hat hier genau betrachtet nur den einzigen Ausdruck: „bis auf den heutigen Tag“, welcher zweimal vorkommt, 27, 8 und 28, 15. Wer den weiten Gebrauch des alttestamentlichen „bis auf den heutigen Tag“ kennt, weiß wie er nach einem Zeitraume von 8—12 oder 16 Jahren vollkommen gerechtfertigt ist. Auch müssen wir beachten, daß Matthäus von Vorgängen in Jerusalem spricht, seine Leser aber der Mehrzahl nach keine Einwohner von Jerusalem sind. Vor diesen war: „deßwegen heißt derselbe Acker Hakeldama bis auf den heutigen Tag“, und: „es verbreitete sich diese Sage unter den Juden (in Jerusalem) bis auf den heutigen Tag“ zu jeder Zeit vollkommen gerechtfertigt. Der zweite Grund für eine späte Abfassung ist, daß man sagt: Es war früher kein Bedürfniß; das apostolische Wort allein genügte. Aber überweiset uns der Prolog zum Lukas-Evangelium nicht vom Gegentheile? Wie beseitigen wir sein: Nachdem es Viele unternommen haben? Paulus gewiß nimmt nirgends Rücksicht auf ein geschriebenes Evangelium, er spricht überall nur vom lebendigen Worte, aber die eine Individualität ist nicht maaßgebend für die Andere. Matthäus kann von anderen Rücksichten geleitet werden. Zudem schrieb er sein Evangelium hebräisch d. i. in einer Sprache, welche der Predigt nichts weniger als im Wege stand, sondern vielmehr die mündliche Erklärung zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hatte.

4.

Matthäus hat nach dem übereinstimmenden Zeugnisse aller Väter der ersten Jahrhunderte sein Evangelium hebräisch geschrieben. Dieß Zeugniß wiegt so schwer, daß sich desselben selbst die Protestanten nicht erwehren können. Es genüge hier nur einige aufzuführen, da sie in allen Einleitungsschriften des ausführlichern behandelt werden. Der älteste und gewichtigste Zeuge Papias, welcher mit Jüngern des Herrn die er namentlich aufführt umging, sagt: Matthäus schrieb die Sprüche (und Geschichten) des Herrn in hebräischer Sprache nieder. Irenäus: Matthäus hat unter den Hebräern in

ihrer Sprache die Evangelienschrift herausgegeben. Origenes: Zuerst wurde das Evangelium nach Matthäus geschrieben, welches er für die Gläubigen aus dem Judenthume in hebräischer Schrift herausgab. Eusebius: Matthäus, welcher den Hebräern predigte, gab das nach ihm (benannte) Evangelium in vaterländischer Sprache heraus. Epiphanius: Im neuen Bunde verfaßte Matthäus allein hebräisch und in hebräischer Schrift die evangelische Verkündigung. Endlich Hieronymus: Matthäus gab in Judäa das Evangelium in hebräischer Sprache heraus vorzüglich um derentwillen, welche aus den Juden an Jesum geglaubt hatten — und noch an mehreren Stellen.

Als eine ganz besonders wichtige Unterstützung dieser Tradition galt schon bei den späteren Vätern (Origenes, Hieronymus, Epiphanius) das Vorhandensein eines hebräischen Evangeliums bei den Judenchristen sowohl bei den rechtgläubigen als bei den häretischen. Sie nahmen von diesem Evangelium mehr als einmal Einsicht, benützten es, da es schon frühe auch in's Griechische übersetzt wurde, und hielten es — wenigstens theilweise — für die Urschrift des Matthäus-Evangeliums.

Dem heiligen Hieronymus, der ein hebräisches Exemplar von den Nazaräern zu Beröa in Syrien erhalten hatte, kam dieses Document so wichtig vor, daß er es in's Griechische und Lateinische übersetzte; nicht selten nimmt er in seinen Commentaren zum Neuen und Alten Testament darauf Rücksicht.

Soweit wäre Alles einfach und ohne irgend einen Anstoß; die Schwierigkeit welche sich hierbei erhebt besteht darin, daß erstens das griechische Evangelium nicht den Eindruck einer Uebersetzung macht, und daß zweitens das hebräische Evangelium der Judenchristen wie es uns aus Vätercitaten vorliegt in so ferne vom griechischen Matthäus abweicht, als es um ein bedeutendes umfangreicher gewesen sein muß. Welches ist also der ursprüngliche Text: der umfangreichere oder der kürzere, und in welchem Verhältnisse stehen beide zu einander?

Vollkommen genügend lassen sich diese Fragen nach den wenigen uns zu Gebote stehenden Quellen nicht beantworten. Wir können der Wahrheit nur bis auf einen gewissen Grad nahe kommen. Ehe ich hierüber meine Ansicht — mehr soll sie nicht sein — vorlegen

kann, muß ich auf eine feststehende Thatsache hinweisen. Diese ist: Der griechische Matthäus hat für sich die unbedingte kirchliche Gutheißung, selbst die alte syrische Uebersetzung ist schon aus ihm geschöpft. Der hebräische Matthäus steht bei den katholischen Vätern in einem hohen Ansehen, aber kanonische Geltung hatte er nicht. Origenes sagt ausdrücklich: „Es steht in einem Evangelium welches nach den Hebräern genannt wird geschrieben, wenn es Jemanden gefallen mag davon Gebrauch zu machen nicht zu einer Beweisführung, sondern um den fraglichen Gegenstand zu erörtern“.*) Und fast mit denselben Worten Hieronymus: „Wenn du davon keinen Gebrauch machen willst zu einer Beweisführung, so gebrauche es um des Alters willen.**)

Nach meinem Dafürhalten nun schrieb Matthäus sein Evangelium in der heiligen hebräischen Sprache nicht wie allgemein angenommen wird im Landesdialekte d. i. syrochaldäisch, und die beiden Texte das griechische Evangelium und jenes der Hebräer verhalten sich dazu wie eine Uebersetzung und eine Paraphrase: wenn wir das Beispiel gebrauchen dürfen, wie die Septuaginta und die chaldäischen Targumim zum hebräischen Texte des Alten Testaments. Das Hebräer-Evangelium war syro-chaldäisch geschrieben. Letzteres bezeugt Hieronymus ausdrücklich: „Im Evangelium nach den Hebräern, welches zwar in chaldäischer und syrischer Sprache aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist.***) In diesem Dialekte schrieb man kaum ein Buch, das sich enge an das Alte Testament anschloß und das seinem heiligen Charakter nach die heilige Sprache forderte. Ueberhaupt schrieben die gelehrten Juden wie wir an der Mischna ein Beispiel haben hebräisch; erst die spätere Gemara ist chaldäisch. Inhalt Zeit und Umstände sprechen für eine hebräische (nicht chaldäische) Sprache. Eine frühe Verfassung des Evangeliums unter Juden für Juden und im engen Anschluße

*) Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos: si tamen placet recipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. Tract. VIII in Matth. XIX, 19.

**) Si non uteris ad autoritatem, saltem utere ad antiquitatem.

***) In Evangelio juxta Hebraeos quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis literis scriptum est. adv. Pelag. c. 1.

an das Alte Testament gehalten läßt sich kaum anders als in der heiligen alten Sprache denken, wenn auch mit Formen und Umbildungen wie sie in der Mischna vorkommen. Ich lege dabei kein Gewicht darauf, daß constant von einem hebräischen Matthäus-Evangelium die Rede ist, wohl aber — außer den angegebenen innern Gründen — auf eine Aussage des Papias, welche durch diese Annahme ihre allein befriedigende Erklärung erhält. Er sagt: „Matthäus verfaßte die Sprüche (und Geschichten) des Herrn in hebräischer Sprache, und jeder deutete sie wie er es vermochte.“ Es kann nicht von griechischen Uebersetzungen die Rede sein, denn hier würde „jeder“ nicht passen, da es doch vernünftiger Weise nicht Jedem einfallen konnte, das hebräische Evangelium in's Griechische zu übersetzen und da griechische Uebersetzungen, wenn sie auch vom „Hebräer-Evangelium“ existirten, jedenfalls selten waren und wahrscheinlich einer spätern Zeit als Papias angehörten. Wenn solche Uebersetzungen häufig gewesen wären, hätte Hieronymus kaum die Mühe auf sich genommen, das nazaräische Evangelium in's Griechische und Lateinische zu übertragen. Der Ausdruck des Papias oder eigentlich des Johannes Presbyter (eines Jüngers Jesu und wahrscheinlich eines Juden) gründet sich auf die Sitte, die alttestamentlichen Bücher hebräisch vorzulesen und sie alsdann mündlich chaldäisch zu übersetzen und zu erklären. Aus ihr entstanden für das Alte Testament die chaldäischen Paraphrasen, aus ihr auch das chaldäisch paraphrasirende Hebräer-Evangelium. Man hatte bei der mündlichen Erklärung Gelegenheit Vieles einzuschalten, was der Eine oder Andere gehört hatte, oder wessen ein Gläubiger, wenn er ein Jünger des Herrn war, wie es deren Viele gab, sich selbst noch erinnerte. Diese Traditionen bahnten aber auch den Weg zur Legende und später selbst zur häretischen Entstellung. So lange die chaldäische Paraphrase rechtgläubig blieb, hatten die Väter vor ihr hohe Achtung; wo es sich um Erbauung handelte schöpften sie gerne aus ihr, wiewohl bei den ältesten Vätern jene wenige Citate welche im Hebräer-Evangelium standen auch aus der Tradition oder andern Quellen geschöpft sein können. Papias sammelte ja aus seinem Verkehre mit Jüngern des Herrn fünf Bücher von Reden und Geschichten, die sich nicht in den Evangelien fanden. Wie reich also mußte die Tradition sein? Als ihr eigentlicher Heerd ergibt sich von selbst

der Kreis der palästinensischen Gemeinde in deren Mitte noch Hunderte von Augenzeugen lebten, und die nächste Veranlaßung zur Mittheilung bot die kirchliche Vorlesung und Erklärung. Die mündliche Ueberlieferung besonders von Dingen welche ihrem ganzen Wesen nach wunderbar und übernatürlich sind artet nur zu leicht in Legende aus. Die Verehrung ist da nicht eine Schranke gegen sagenhafte Erweiterung sondern bietet ihr vielmehr die Hand.

Während nun das Hebräer-Evangelium — chaldäisch geschrieben — eine Paraphrase mit traditionellen Erweiterungen welche stets zunahmen ist, bildet das griechische Evangelium eine genaue Uebersetzung. Als der genaue und wahre Matthäus ist es von jeher in der Kirche anerkannt worden und ich glaube auch als der vollständige. Hätte der Uebersetzer, wie Reithmayr anzunehmen geneigt ist, eine bloße Auswahl getroffen, so fragen wir nothwendig nach seiner Berechtigung. Wir verwickeln uns in Schwierigkeiten, deren ich kein Ende absehe. Schon die Ehrfurcht vor dem apostolischen Namen mußte Verkürzungen verpönen, die ersten Christen suchten eher Erweiterungen als Verkürzungen; der Rahmen der evangelischen Erzählungen war so enge gezogen, daß er gewiß durch Niemand noch mehr beschränkt wurde; eben ihre enge Gränze war Schuld, daß sie vielfach überschritten und jede Tradition mit Begier aufgenommen und festgehalten wurde.

Vom Uebersetzer erfahren wir nichts. Matthäus selbst, so meint Thiersch, habe sein Evangelium auch zugleich griechisch herausgegeben. Allein dagegen sprechen triftige Gründe. Um nur des Einen zu erwähnen: die Tradition. Man findet keine Spur, die Matthäus zugleich für den Uebersetzer oder griechischen Bearbeiter ausgibt. Johannes Presbyter hätte dieses wissen müßen und Papias hätte es nicht umgangen. Die Sprache, welche durchaus nicht die Unbehilflichkeit einer gewöhnlichen Uebersetzung an sich trägt, weiset auf einen Mann hin, der ein Evangelist d. h. von der Kirche zur Predigt ordinirt war und der vielleicht in demselben nahen Verhältnisse zu Matthäus stand wie Markus zu Petrus und der Verfasser des Hebräer-Briefes zu Paulus. Er mag seit Jahren griechisch gepredigt und in den einzelnen palästinischen Gemeinden, die griechische Mitglieder hatten, das Matthäus-Evangelium griechisch gedolmetscht haben, bis er es endlich niederschrieb. Wir kennen ihn nicht

— aber wir dürfen sagen, daß er mit zu jenen Männern gehört haben mag, die am Pfingstfeste den heiligen Geist empfangen hatten. Beachten wir wohl: damals waren ihrer hundert und zwanzig — wie viele kennen wir von ihnen? Kann es befremden, wenn der apostolische Uebersetzer und Gefährte des Matthäus unbekannt blieb, da uns von ihm selbst nur der Name aufbehalten wurde?

Ueber die Zeit erfahren wir nichts. Der enge Anschluß der Ausdrücke an das Markus-Evangelium scheint dieses zu seiner Voraussetzung zu haben. Matthäus schrieb sein Evangelium vor dem des Markus, übersetzt wurde es nachdem jenes des Markus erschienen war. Der griechische Matthäus bildete eine höchst wünschenswerthe Ergänzung zum unvollständigen Markus. Wenn beide Evangelien in einem äußerlichen Verhältniße zu einander stehen, was gegenwärtig nicht mehr geläugnet wird, so glaube ich kann man erweisen, daß der griechische Matthäus den Markus zur Voraussetzung hat. Wenn das umgekehrte Verhältniß statt fände, wäre um nur Eines zu erwähnen völlig unbegreiflich, wie Petrus im Markus-Evangelium so sehr an den Hintergrund tritt. Daß Petrus von sich selbst nicht predigt ist natürlich, daß aber Markus die wichtigen Stellen bei Matthäus über den Apostelfürsten vor Augen haben und sie umgehen sollte, wäre nach den Umständen unter denen und den Lesern für die sein Evangelium geschrieben wurde, kaum denkbar. Der römischen Gemeinde wie dem Markus selbst lag Alles an der Verherrlichung Petri, und wir erfahren aus seinem Evangelium nur dessen — Verläugnung. Das stehet Petrus gut an nicht aber dem Markus. Auch sonst sehen wir an manchen Stellen, daß sich Matthäus — besonders bei den Reden Jesu — schärfer faßt und eine Art Corrective gegen den unbestimmteren Markus ausübt; und wo Markus sehr anschaulich einen Gegenstand zu beschreiben bemüht ist, finden wir hie und da bei Matthäus eine nicht unabsichtliche Zurückhaltung — vergleichen wir nur die Erzählung vom blutflüßigen Weib. Bei all diesen Rücksichten und einzelnen Freiheiten blieb sein Evangelium doch nur Uebersetzung des hebräischen Originales.

Die Nothwendigkeit derselben lag auf der Hand; ich möchte aber mit als Beweggrund gerade die erweiternden chaldäischen Versionen annehmen, denen er durch seinen Text eine Schranke noch größerer Erweiterung setzen wollte, besonders für die griechisch re-

denden Judenchristen. Die hebräisch sprechenden hatten ein Correctiv im Grundtexte des Matthäus, die andern bedurften eines solchen durch eine Uebersetzung; anders hätten sie gegen den stets sich erweiternden Sagenkreis keinen Schutz gehabt, und wie nothwendig dieß war sehen wir zur Genüge am Hebräer-Evangelium in seinen spätern Ausartungen. Die judenchristlichen Gemeinden gefielen sich, auch wo sie rechtgläubig blieben, in diesen Erweiterungen; sie sagten zu sehr der rabbinischen Richtung zu; in Folge dessen wurde der hebräische Matthäus bei Seite gesetzt und ging nach und nach ganz verloren. Noch Niemand, der die traurigen Schicksale der palästinensischen Gemeinden kennt und ihre immer zunehmende auch bei den Bessern hart an's Häretische streifende Abschließung von der übrigen Kirche würdigt, hat sich über den Verlust der Grundschrift des Matthäus gewundert. Mir scheint die erste Veranlassung in ihrer Vorliebe für die erweiterte syro-chaldäische Bearbeitung zu liegen. Bei ihnen selbst kam der ursprüngliche Matthäus vielleicht bald außer Gebrauch — wie sollte er uns aufbehalten worden sein?

Anmerkung. Diese meine Ansicht über das Verhältniß beider Evangelientexte würde freilich ganz und gar umgestossen, wenn sich die Behauptung von Delitzsch bestättigte, daß das Hebräer-Evangelium aus dem griechischen Matthäus zurück übersetzt worden sei. Er selbst hatte hierin schon mehrere Vorgänger, denen er sich nur mit neuen Gründen anschließt. Weil die Sache für uns so wichtig ist und die Behauptung von einem so gewiegten Kenner des Hebräischen ausgesprochen wird, muß ich auf ihre Würdigung etwas näher eingehen.

Daß die ganze Tradition von einem solchen sekundären Verhältnisse des Hebräer-Evangeliums zum griechischen Matthäus nichts weiß, gibt er selbst zu. Die innern Gründe, auf welche hin er seine Behauptung dennoch aufrecht hält, sind folgende drei: 1) "Nach Hieronymus (in Matth. 27, 16) war im Hebräer-Evangelium der Name des Barabbas filius magistri eorum erklärt, was sich offenbar am natürlichsten als irrige Uebertragung des bei Matthäus fünfmal und immer akkusativisch vorkommenden Βαραββᾶν begreift. Im Hebräischen Evangelium stand בר רבן, welches wie es selbst aus Mißverständniß hervorgegangen war, von Hieronymus falsch filius magistri eorum übersetzt wurde." Wir erwidern: Die Ueber-

setzung des Hieronymus ist mißverständlich, da רבן bekanntlich nur das verstärkte רב ist, aber warum בר רבן mißverständlich aus dem Acc. *Βαραββᾶν* entstanden sein soll, ist nicht einzusehen, indem der Chaldäer רב, רבא und רבן sagt, eines ist nur Nebenform des Andern. Matthäus mußte, wie sich von selbst versteht, den chaldäisch klingenden Namen beibehalten. Wenn nun er בר רבא d. i. *Βαραββᾶς* — da das ר nicht verdoppelt wird, schrieb, was sollte den chaldäischen Paraphrasten hindern, בר רבן daraus zu machen, indem es ganz dasselbe Wort ist? Kommen in den hl. Büchern nicht hundertmal und noch viel tiefer greifende Aenderungen der Namen vor? Wir brauchen ja nur an die verschiedenen Formen, in denen das Wort Johannes und Joseph selbst im Neuen Testament vorkommt, zu erinnern u. s. w. Nimmt man doch keinen Anstoß *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς* für identisch zu erklären! Das einzige was man daraus folgern mag ist, daß die Ableitung von בר אבא unrichtig sei (filius patris — wie Hier. in Ps. 108 erklärt), was aber mit unserer Frage in keinem Zusammenhange steht. Er sagt ferner: 2) „Nach Hieronymus (in Matth. 83, 38) stand statt *Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου* im Hebräer-Evangelium filius Jojadae, offenbar eine Verbesserung des Irrthums im griechischen Texte.“ Man sieht bei dieser Argumentation schwer, wie sie zu verstehen sei. Denn konnte der griechisch-schreibende Matthäus einen Gedächtnißfehler begehen, warum nicht auch der hebräisch-schreibende? Das Gedächtniß hat weder mit dem Griechischen noch Hebräischen etwas zu thun. Ist filius Jojadae eine Verbesserung, so kann sie doch offenbar eben so gut an einem hebräischen wie griechischen Texte geübt werden. Zudem ist es nach Delitzsch nicht einmal der einzige Fehler im Matthäus; denn er selbst sagt unmittelbar darauf: „Auffällig dagegen ists, daß das irrige *Ἰερεμίου* 27, 9 (statt *Ζαχαρίου* — wenn es irrthümlich ist?) auch im Hebräer-Evangelium stand.“ Das hätte ihn gegen seinen eigenen Behauptungssatz bedenklich machen sollen. Als letzter Grund folgt endlich noch: 3) „Nach Hieron. (Matth. 6, 11) hatte das Hebräer-Evangelium für (*τὸν ἄρτον ἡμῶν*) *τὸν ἐπιούσιον* מחר. Es ist unwahrscheinlich, ja fast undenkbar, daß aus לחמנא דמחר mittels Uebertragung *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* geworden sein sollte. Das מחר ist eine nicht allein nicht zutreffende, sondern auch sachlich

ganz unpassende Uebersetzung." Ich glaube in der Erklärung von Matth. VI, 11 das Gegentheil erwiesen zu haben. Das dunkle und ganz einzig im griechischen Sprachsatze dastehende ἐπιούσιος findet seine vollkommen zutreffende Erklärung einzig in dieser kostbaren Notiz des Hieronymus, daß im Hebräer-Evangelium מחר stand. Wenn wir aus dieser Stelle einen Beweis für das Verhältniß des griechischen Evangeliums zum Hebräer-Evangelium führen wollen, so lautet er zu Gunsten des letztern: aus מחר ist ἐπιούσιος gebildet worden nicht umgekehrt.

Das sind alle Gründe die Delitzsch für seine Hypothese hat. Doch schließt er mit den zuversichtlichen Worten: "Diese drei Beispiele beweisen für sich allein schon, daß das Hebräer-Evangelium nicht die Urschrift des Matthäus in sich schloß, sondern selbst erst aus dem griechischen Matthäus abstammt."*)

5.

Die Ueberschrift: Evangelium nach Matthäus ist uralt, doch rührt sie nicht, wie allgemein zugegeben wird, vom Verfasser her,**) noch scheint sie die älteste und ursprünglichste Form der Evangelienüberschriften zu enthalten. Da man nemlich alle vier Evangelien zusammen "das Evangelium" nannte, und lateinische Handschriften so wie der griechische Codex B nur "nach Matthäus" haben,***) so dürfte gerade diese kurze Bezeichnung die erste und älteste sein, aus der sich dann freilich bald und von selbst das "Evangelium nach Matthäus" bildete, indem die allgemeine für das ganze Evangelienbuch gebrauchte und die spezielle für jeden einzelnen Evangelisten zusammengezogen wurden.

Daß die Ueberschrift nicht ursprünglich sei, spricht schon Chrysostomus aus: "Moses fügte dem von ihm geschriebenen Penta-

*) Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien von Franz Delitzsch. Leipzig. 1853. I S. 20 — 22.

**) Licet inscriptiones sive indices et subscriptiones sint antiquissimi, constat tamen inter eruditos, non esse illas ab ipsis Evangelistis et Apostolis profectas. Wetsten. I, p. 224.

***) Vrgl. Lachmann, welcher in seiner Recension der Vulgata nach den ältesten Authoritäten Evangelium einschließt: (Evangelium) secundum Matthaeum zum Zeichen, daß es an wichtigen Handschriften fehle.

teuche seinen Namen nicht bei . . . ebenso weder Matthäus noch Johannes weder Markus noch Lukas. Paulus aber setzte überall in seinen Briefen seinen Namen voran (Hom. I, 1. ad Rom.)" Dieß ergibt sich noch ferner: 1) aus der Freiheit mit der sie von jeher erweitert und behandelt wurde, 2) aus der übereinstimmenden Gleichförmigkeit in allen vier Evangelien besonders mit dem befremdlichen "nach (secundum, κατὰ)", 3) aus Mark. I, 1. "Anfang des Evangeliums Jesu Christi", indem der Evangelist, falls die Aufschrift ächt wäre, andere Einleitungsworte gewählt haben würde; endlich 4) aus dem Umstande, daß bei den Alten überhaupt Aufschriften nicht gebräuchlich waren.*) Ihr Ursprung reicht aber immerhin bis in das apostolische Zeitalter hinauf. Justin der Martyrer spricht öfter von den Evangelien und bezeichnet sie ausdrücklich als die geschriebenen Urkunden des göttlichen Wortes. In seiner ersten Apologie (um 138 oder 139) sagt er: "Die Apostel haben in den von ihnen niederlegten Denkwürdigkeiten, welche Evangelien heißen, also berichtet u. s. w. (Ap. I. 66)." Ebenso in dem etwas später verfaßten Dialoge mit dem Juden Tryphon (Dial. c. Typh. 100): "Im Evangelium steht geschrieben", sowie er dem Juden selbst die Worte in den Mund legt: "in dem sogenannten Evangelium (Ebd. 10)." Celsus kennt in seiner spätestens 170 verfaßten Streitschrift gegen das Christenthum die evangelischen Schriften ("die von seinen d. i. Christi Jüngern geschriebenen Bücher") und nennt sie "Evangelium (Or. c. Cels. II, 13. 27)." Andere spätere Zeugen sind nicht mehr nothwendig.

Sehr bezeichnend ist der Ausdruck: "nach Matthäus", da diese Präposition (κατα) im Griechischen den Verfasser angibt mit der Nebenbedeutung, daß noch andere schriftliche Urkunden eines und desselben Inhaltes vorlägen.**) Die Formel hat, wie Reithmayr

---

*) Vrgl. Reithmayr, Einleit. §. 18. S. 125. flgd.

**) „In Schol. Villois. ad Hom. heißt es: Ὅμηρος κατὰ Ἀρίσταρχον, κατὰ Ζηνώδοτον, κατὰ Ἀριστοφάνην. So gibt es auch ein εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον u. s. w. Es ist daher unrichtig, wenn Andere (Koppe, Rosenmüller, Kuinöl und Aeltere) behaupten, κατὰ bezeichne schlechthin den Genitivus. Denn theils würde der Verfasser diesen Casus, der ihm ja am nächsten lag, gesetzt haben,

gut hervorhebt,*) ihren Ursprung und Gebrauch der öffentlichen Kirchenvorlesung**) zu verdanken, wo der Lector den jedesmaligen Abschnitt aus dem Evangelium Jesu Christi mit dieser nähern Angabe „nach N. N.“ anführte. Das älteste Zeugniß für ihren Gebrauch liefert der Kanon bei Muratori (um 180)***): tertium evangelii librum secundum Lucam; ebenso findet sie sich bei Irenäus, von Spätern nicht zu reden. Man hätte auch den Genitiv wählen können, aber da Mark. I, 1. „Evangelium Jesu Christi“ hat und man nach dem constanten neutestamentlichen Sprachgebrauche nur ein „Evangelium des Reiches oder Christi oder Gottes“ kannte, so brachte dieß von selbst jene Umschreibung zu Stande, welche eben so fein gefühlt als ächt griechisch ist.****)

---

theils ist das hebräische ל auctoris (Ges. Lehrgeb. p. 673) hieher nicht zu beziehen, weil es die LXX nicht durch κατὰ ausdrücken; theils liegt auch in den Stellen, welche man aus Profanscribenten anführt, das Genitivverhältniß nicht unmittelbar, sondern nur abgeleitet in dem Verhältnisse der Sache zu den Personen, z. B. Polyb. 3, 6: οἱ κατ' Ἀννίβαν πράξεις, Thuc. 6, 16: ἐν τῷ κατ' αὐτοὺς βίῳ. S. Bernhardy wissensch. Synt. der griechisch. Spr. p. 241. Valcken. Schol. I. p. 3.“ Meyer, Komment. über d. N. T. I. S. 41.

*) Einleit. S. 129. Anm.

**) „Am sogenannten Sonntage findet eine Zusammenkunft Aller, die in Städten und auf dem Lande wohnen, an demselben Orte statt, und es werden die Denkschriften (ἀπομνημονεύματα) der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so lange es angeht. Darnach, wenn der Vorlesende aufgehört hat, hält der Vorsteher im mündlichen Vortrage die Ermahnung und Anmuthung zur Nachahmung von diesem Guten u. s. w.“ Justin, Apol. I, 67. vgl. Reithmayr l. c. §. 4. S. 38 flgd.

***) Ueber dieses merkwürdige Fragment (Fragmentum Muratorianum) s. Reithmayr S. 65. Anger Synopsis Evv. Lips. 1852. p. XXXIII. „ejus aetatem anno circiter 180. ponamus.“

****) „Das Evangelium ist Gottes und Jesu Christi, es ist seinem Wesen nach Eines, Viele sind es, die es verkündigen, Mehrere, die es aufgezeichnet. Deßhalb vermied man den Genitiv der Urheberschaft und zog es vor, den Verfasser des Evangelienbuches lieber in das Verhältniß des Darstellers, als des Urhebers zu dessen Inhalt zu setzen. Freilich

Evangelium d. h. frohe Bothschaft*) ist der Name, womit Jesus Christus selbst seine Aufgabe und Thätigkeit sein Werk und Wort an das Menschengeschlecht bezeichnet bald mit dem erklärenden Zusatze „Evangelium vom Reiche“ d. i. vom messianischen Reiche (Matth. XXIV, 14, vgl. dazu Mark. I. 15) bald ohne denselben

---

verfiel man so, indem man eine Zweideutigkeit vermeiden wollte, in eine andere. Denn τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον kann ebensowohl bedeuten ev. quemadmodum illud conscripsit Matthaeus, wie z. B. Fritzsche übersetzt, als quemadmodum praedicavit illud Mathaeus, wie es sehr vorsichtig von der Peschito gegeben wird. Indeß ersieht man aus dem vorliegenden patristischen Sprachgebrauch, daß man den erstern Sinn damit zu verbinden pflegte. Die Benennungen εὐ. καθ' Ἑβραίους und κατ' Αἰγυπτίους sind kein Beweis für das Gegentheil; denn auch bei ihnen dachte man sich Hebräer und Aegypter als Verfasser, freilich in dem Sinne, in welchem ganze Gemeinden als Verfasser der aus ihrer Mitte hervorgegangenen Evangelienschriften gelten können." Delitzsch, Untersuchungen über Entsteh. u. Anl. der kan. Evv. Leipzig. 1853. I, S. 7.

*) Das hebr. בשׂורה (von den LXX mit εὐαγγέλιον, 2 Kön. VII, 9 εὐαγγελία gegeben) ist vox media und bedeutet „Nachricht, Verkündigung" überhaupt, daher טוב noch besonders dabei steht; später verband sich damit, veranlaßt wie es scheint durch den prophetischen Sprachgebrauch des verb. בשׂר, das insbesondere ein Lieblingswort des Jsaias (XLI, 27. LII, 7. XL, 9. LXI, 1. LX, 6.) wurde, zugleich der Nebenbegriff einer „guten Botschaft," welcher aber nicht schon im Etymon liegt. Entschieden falsch ist die Ableitung vom arab. بشر laetus hilaris, wie Ges. thes. I, 248 annimmt: בשׂר ist vielmehr = פשׁר (Buxt. f. 1863, interpretari, فسر, פתר (öffnen, פתרון interpretatio. f. 1873), vrgl. Fürst Handwrtrbch. S. 224 gegen seine eigene frühere (Conc. f. 212) von שׁר, שׁרה (congruere). Das neutestamentliche εὐαγγελίζειν, εὐαγγελίζεσθαι (mit dem emphatischen εὐ) entspricht dem hebr. בשׂר שׁלום (vrgl. Js. LII, 7 mit Röm. X, 15) und בשׂר טוב (ebenda.). Die Rücksichtnahme auf die alttestamentlichen Verheißungen, welche schon im Gebrauche des Verb. εὐαγγελίζεσθαι tritt besonders Apostelgesch. XIII, 32 hervor: ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην κ. τ. λ.

(Matth. XI, 5. Mark. XVI, 15). Im apostolischen Sprachgebrauche kommt „Reich, Reich Gottes“ nicht mehr vor, dagegen findet sich das gleichbedeutende: „Evangelium Christi“ d. i. des Messias (Röm. XV, 19. 1 Kor. IX, 12) oder „Jesu Christi“ (Mark. I, 1. 2 Thess. I, 8) auch „Gottes (1 Petr. IV, 17)“, endlich: „Evangelium des Friedens (Eph. VI, 15) des Heiles (Ebd. I, 13) der Herrlichkeit des seligen Gottes (1 Tim. I, 11)“. Von da ging der Name Evangelium zur Bezeichnung der christlichen Lehre nicht bloß in den allgemeinen und exclusiven kirchlichen Sprachgebrauch sondern auch in alle Sprachen über, so daß er selbst von Syrern und Arabern, welche vollkommen entsprechende einheimische Wörter dafür haben, adoptirt wurde.

Der Grund gerade dieser Benennung lag erstens im Inhalte der neutestamentlichen Offenbarung selbst, die nur Gutes und Heil verkündend laut wurde und ganz und gar ist was sie heißt: frohe Bothschaft. Sie wurde zweitens wegen des darin scharf ausgeprägten Gegensatzes zur alttestamentlichen gewählt, den seitdem allgemein oder kurzweg die Worte „Gesetz und Evangelium“ bezeichnen (vrgl. Luk. XVI, 16: „das Gesetz und die Propheten reichen bis auf Johannes; von da an wird das Evangelium vom Reiche Gottes verkündet“, und Joh. I, 17: „das Gesetz wurde durch Moses gegeben, Gnade und Wahrheit aber ist uns durch Jesus Christus geworden“), und den insbesondere Paulus hervorhebt und betont. Endlich drittens weil die prophetischen vorzüglich jesajanischen Verheißungen die Beschreibung der messianischen Zukunft gerne mit dem Worte „eine frohe Bothschaft bringen“ einleiten und die messianischen Herolde als frohe Bothschafter und Heilsverkünder vorführen, so daß schon das Wort „Evangelium“, womit Jesus Christus sein Werk benannte, auf die endliche Erfüllung und Verwirklichung dessen hinwies was ganz Israel sehnlich erwartete.

Jesus Christus selbst hat von der herrlichen Prophetie: „Der Geist des Herrn ist über mir, darum weil der Herr mich gesalbt (zum Christus gemacht), frohe Bothschaft (Evangelium) zu bringen den Armen, mich gesandt die gebrochenen Herzens zu heilen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden u. s. w. (Js. LXI, 1, 2)“ gesagt: „Heute ist diese Schriftstelle vor euern Ohren in Erfüllung gegangen (Luk. IV, 18—21)“, und damit die Benennung seiner

Predigt als einer „frohen Bothschaft" gerechtfertigt und erklärt. In diesen Worten sind alle Deutungen enthalten welche die Väter vom Worte „Evangelium" geben, wenn sie z. B. sagen (Eusebius, vgl. Maldonat): „Evangelium ist die frohe Bothschaft, mit der die Sünder zur Vergebung gerufen werden (Praep. ev. c. 1)," oder (Origenes): „Evangelium ist das Wort, welches dem Glaubenden die Anwesenheit des Guten (gegenüber der Erwartung) enthält (Comm. in Joan. I, 7)." Am ausführlichsten und schönsten Chrysostomus: „Mit Recht heißt seine (des Matthäus) Schrift Evangelium, denn sie verkündet Hinwegnahme der Strafe Verzeihung der Sünden Gerechtigkeit Heiligung Erlösung Annahme an Kindesstatt Erbschaft des Himmels und Verbrüderung mit dem Sohne Gottes Allen — Feinden Gottlosen in Finsterniß Sitzenden. Was kann solch' guter Bothschaft gleich geachtet werden? Gott auf Erden, der Mensch im Himmel und Alles in Vereinigung! Engel die mit Menschen Reigen spielen, und Menschen die mit Engeln und höhern Mächten in Gemeinschaft treten! Der ewige Krieg gelöst, Gott versöhnt mit unserer Natur, der Teufel beschämt, die Dämonen in die Flucht gejagt, der Tod gefesselt, das Paradies geöffnet, der Fluch hinweggenommen, die Sünde getilgt, der Irrthum vertrieben, die Wahrheit zurückgekehrt, das Wort der Gottseligkeit überall hin verbreitet und wachsend, himmlischer Wandel auf Erde, überirdische Kräfte freundlich mit uns verkehrend, und große Hoffnung des Zukünftigen waltend! Deßhalb nannte er diese Geschichte Evangelium; als ob alle übrigen Worte eitler Schall seien — Reichthum Macht Gewalt Ruhm Ehre und was sonst für groß gilt unter den Menschen; was aber von den Fischern gepredigt wurde wahrhaft und eigentlich frohe Bothschaft genannt würde, nicht bloß weil ihre Güter fest und unbeweglich sind und weit unsere Würdigkeit übertreffen, sondern auch weil sie uns auf die leichteste Art zukommen. Denn nicht da wir arbeiteten und schwitzten, da wir uns anstrengten und mühten, sondern allein weil Gott uns liebte, empfingen wir was wir empfingen (Comm. in Matth. hom. I, 2.)"

6.

Zum Schluße möge noch das Verzeichniß derjenigen Schriften folgen, auf welche im Verlaufe der Erklärung selbst meist nur kurz hingewiesen wird:

Thomas v. Aquin: Opera, editio Veneta. tom. III, complect. Commentaria in Evangelia. 1745. Maldonat: Commentarii in IV Evv. Erste Ausgabe 1596. Neu herausgegeben von Sausen. Mainz 1840 in fünf Octavbänden. Johannes da Sylveira: Commentarii in textum evangelicum, VI tomis distincti; ed. sexta. Lugduni 1697. Cornelius a Lapide: Commentarii in IV Evv. Antverpiae. 1712. Daniel Tobenz: Commentarii in ss. Scripturam N. Foederis. Vindobonae. 1818. Kistemaker: Die heiligen Evangelien. Münster. 1818. Gratz: Kritisch-historischer Commentar über das Evangelium des Matthäus. Tübingen. 1821. Maßl: Erklärung der hl. Schriften. Straubing. 1836. Aug. v. Berlepsch: Quatuor novi Test. Evangelia — orthodoxe explanata. Ratisbonae 1849. Loch u. Reischl: Die heil. Schriften des Alten und Neuen Testaments. Regensburg. 1851; gewöhnlich unter der Bezeichnung: Neuestes Bibelwerk citirt.

Hugo Grotius: Annotationes in N. T.; edit. de Windheim. Halae. 1769. Wetstein: Nov. Testam. graecum cum variis lectionibus et commentario. Amstelodami. 1761. Das holländisch-englische Bibelwerk, deutsch von Brucker. Leipzig. 1757. Tholuck: Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi. Hamburg. 1835. Olshausen: Bibl. Commentar über die Schrift des Neuen Testaments. Königsberg. 1830. (3. Aufl. 1837). Fritzsche: Evangelium Matthaei. Lipsiae. 1826. Meyer: Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. Erste Abth.; erste Hälfte: Matthäus. 2. Aufl. Göttingen. 1844. De Wette: Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi. Leipzig. 1836. Baumgarten-Crusius: Commentar über das Evangelium des Matthäus. Jena. 1844.

Leonh. Hug: Gutachten über das Leben Jesu. Freiburg. 1840. Sepp: Das Leben Christi. Regensburg. 1843. Neander: Das Leben Jesu Christi. Hamburg. 1845. Ebrard: Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Frankfurt. 1842.

Reithmayr: Novum Testam. graece et latine. Monachii. 1847. Lachmann: Nov. Test. graece et latine. Berolini. 1842 (editio major.) Tischendorf: Nov. Test. triglottum. Lipsiae. 1854. Anger: Synopis Evangeliorum. Lipsiae 1852.

Ligtfoot: Opera omnia. II. f. Ultrajecti. 1699. Otho: Lexicon rabbinico-philologicum. Altonae. 1757. Buxtorf: Lexicon Chaldaicum. Basileae. 1640. Gesenius: Thesaurus linguae hebraicae. Lipsiae. 1829—53. Fürst: Veteris Test. Concordantiae. Lips. 1840 und Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig. 1851. Ewald: Lehrbuch der hebräischen Sprache. Fünfte Ausgabe. Leipzig. 1844. Winer: Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 4. Aufl. 1836 und 6. Aufl. erste Hälfte. Leipzig. 1854. Bruder: Concordantiae novi Test. Lips. 1842. ברית חדשה. Londini. 1817. Die syrische und arabische Uebersetzung citirt nach der Londoner Polyglotte.

Uebersetzung und Erklärung.

Erstes Kapitel.

Geschlechtsregister Jesu Christi. Seine Empfängniß vom heiligen Geiste und seine Geburt aus Maria der Jungfrau.

1. Geschlechtsbuch Jesu Christi des Sohnes Davids des Sohnes Abrahams.

Diese Worte bilden die Ueberschrift zur folgenden urkundlichen Aufzählung der Voreltern Jesu, welche bis auf V. 16 reicht, so daß der Nachdruck auf dem zweiten Worte liegt: Geschlechtsbuch (Geschlechtstafel oder Register).

Weil es mit der unmittelbaren Herkunft (d. i. der übernatürlichen Zeugung) Jesu eine besondere Bewandtniß hatte, sah sich Matthäus veranlaßt, bei Joseph abzubrechen und dessen Zusammenhang mit Jesus eigens anzugeben, wobei er aber dasselbe Wort beibehielt. Wenn wir dem Griechischen entsprechend für beide Stellen (1 u. 18) einen und denselben Ausdruck gebrauchen wollten, so müßten wir übersetzen: Buch (Tafel) der Herkunft Jesu Christi, und V. 18: „Mit der Herkunft Jesu Christi verhielt es sich aber also“. Binden wir uns nicht ängstlich an den (im Deutschen) hier schwerfälligen Gleichlaut, so können wir bei der gewöhnlichen auch von uns gewählten Uebersetzung bleiben.

Indem der Evangelist den Stammbaum Jesu Christi vorlegte, erfüllte er eine erste und wesentliche Forderung, welche an ihn als Geschichtschreiber des Messias gestellt wurde; er folgte dabei zugleich überhaupt einer alten und allgemeinen Sitte seines Volkes; indem er aber zu diesem Behufe gerade die Ueberschrift wählte welche sich genau 1 Mos. V, 1 findet, stellte er nicht undeutlich Adam

und **Jesum Christum** (als zweiten Adam) einander gegenüber.*) Jene Zeugungen welche in Adam anfingen, haben in Jesu Christo mit dem ein neues Geschlecht beginnt, ihr Ende erreicht. Wenn er ferner kurzweg sagt: „Geschlechtstafel Jesu Christi", so setzt er wie alle Evangelisten (vrgl. Mark. I, 1. Luk. I, 4) eine Bekanntschaft Jesu Christi voraus; er will seinen Lesern, was sie schon vernommen haben, nur genauer und vollständiger mittheilen, nicht ganz Neues und Ungehörtes verkünden. Sein Evangelium hatte daher eine Bestimmung für die **christliche Gemeinde** nicht für solche außer derselben, wobei er indeß vorzugsweise die Bedürfnisse jener in's Auge faßte, welche aus der Mitte seines Volkes bekehrt worden waren. Wir dürfen nicht übersetzen: „Jesu **des** Christus (d. i. des Messias, des Gesalbten)", als ob er damit seine Geschichtsperson speziell nach ihrem Charakter bezeichnen und von jedem andern Jesus unterscheiden wollte, denn in diesem Falle könnte der Artikel (*τοῦ Χριστοῦ*) nicht fehlen.**) Matthäus behandelt „Christus" eigentlich ein Beiname in der Eigenschaft eines Eigennamens, wie er besonders im feierlichen kirchlichen Sprachgebrauche immer mit Jesus verbunden

---

*) זה ספר תולדת אדם; LXX. *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων* (oder als Eigenname *Ἀδάμ*). Schon das ächt **hebraisirende** *βίβλος* ספר Buch, Rolle) verbietet eine absichtslose Entlehnung anzunehmen gegenüber dem Gebrauche von *γένεσις*, das im **griechischen** nicht im Sinne des hebr. תולדות steht, so daß *γένεσις* an jeder der eben bezeichneten Stellen in etwas modificirter Bedeutung steht; denn 1 Mos. V, 1 bezeichnet es jene „Zeugung," in welche Adam miteinbegriffen ist und die von ihm fortlaufend ausgeht, Matth. I, 1 jene „Zeugung" welche Jesu Christo vorangeht, Matth. I, 18 endlich die welche seine Menschheit im Schooße Mariä in's Dasein rief. Siehe die Anm. zu V. 1.

) Nicht ganz richtig **Mald: Etsi nomen et cognomen proprium hoc sit Christi, tamen videri potest initio positum vim habere nominis appellativi, quo excitentur auditorum animi. Nam cum Jesus servatorem, et Christus unctum, i. e. Messiam illum significet, quem tanto Judaei exspectabant desiderio, videtur eorum animos, et attentionem benevolentiamque conciliare, dicens, se illius tam optati servatoris, tamque exspectati Messiae texere historiam — da Matth. für Christen nicht für Juden schrieb.

wurde (Jesus Christus wie Johannes Markus, Simon Petrus; unter den vielen römischen Namen Tullius Cicero, Junius Brutus u. s. w.) Seiner Bedeutung nach ist Christus (der Gesalbte) ein Amtsname und als solcher ein Prädicat, das Königen Hohepriestern und Propheten im spätern Gebrauche aber fast ausschließlich jenem verheißenen Wiederhersteller Israel's (vrgl. Ps. II, 2) gegeben wurde, der alle drei eben bezeichneten Aemter in sich vereinigen sollte. Seit der Verheißung Daniels (IX, 25 „vom Ausgange des Wortes bis auf Christus den Fürsten"*) wurde bei diesem Namen fast nur mehr an jene hehre heilige Persönlichkeit gedacht, welche auch wir übereinstimmend mit den Juden und in ihrer Sprache „Messias" nennen vrgl. Joh. I, 42: „Wir haben den Messias gefunden, das heißt verdollmetscht der Gesalbte (Christus)." Ebd. IV, 25: „Ich weiß, daß der Messias das ist der Gesalbte (Christus) kommt." Die Salbung ist das Symbol der Mittheilung eines solchen Amtes das seiner Natur nach von „Gottes Gnaden" kommt somit auf einer göttlichen Bevollmächtigung beruht. Sie bezeichnet die Erwählung und zugleich die Ausrüstung mit höheren Kräften d. i. mit der Gnade. Indeß stehet der Ausdruck „Salbung und Gesalbter" auch bildlich (ohne Rücksicht auf eine wirklich ausgeführte äußere Handlung durch menschliche Organe) und dann bezeichnet er die Mittheilung der Gaben des heiligen Geistes, welche das Amt der Gesalbten begleiteten oder begleiten sollten. In diesem Sinne als voll des hl. Geistes (vrgl. Js. XI, 2. XLI, 1) und dadurch im eminenten Sinne König Priester und Prophet heißt Jesus „der Gesalbte", nannten die Juden den verheißenen Erlöser „Messias".

Die beiden Zusätze: „des Sohnes Davids des Sohnes Abrahams" bilden die engere und weitere Peripherie zweier concentrischer Kreise Christus als Mittelpunkt betrachtet. Durch „David" wird die Familie durch „Abraham" das Volk angegeben, welchem Jesus angehörte. Doch dürfen wir in diesen Hervorhebungen noch mehr suchen. Schon die hl. Väter (Iren. Ambros. Chrysost. Hieron. vrgl. Mald. l. c. Corn. a L. f. 44, 45) haben darin eine Hinweisung auf die Erfüllung der zwei Hauptweissagungen des

---

*) מָשִׁיחַ נָגִיד.

Alten Testaments über den Messias gesehen, deren eine dem Abraham („in deinem Samen werden gesegnet werden alle Völker der Erde 1 Mos. XXII, 18") deren andere dem David („ich werde aufrichten deinen Samen nach dir .... und werde sein Königthum befestigen .... und den Thron seines Reiches gründen auf ewig 2 Sam. VII, 12. XXVIII, 1—6") gegeben wurde. Nicht minder sind in diesen beiden Namen die zwei Hauptabschnitte der prophetischen Entwickelung des Alten Bundes angedeutet. Von David an treten die messianischen Verheißungen aus ihrer ideellen Allgemeinheit und knüpfen sich an eine bestimmte Persönlichkeit, deren stetes Vorbild David ist. Das führt uns zugleich auf den dritten (gleichsam man erlaube das Wort instinctiven) Grund der Wahl dieser Benennung Jesu Christi, indem der Messias im volksthümlichen Sprachgebrauch kurzweg der „Sohn Davids" hieß, also daß Messias und Sohn Davids ganz gleichbedeutend waren*). Wie von selbst ergab sich das Prädikat „Sohn Davids" von Jesus Christus. Der zweite Zusatz „des Sohnes Abrahams", welcher sich zunächst auf David nicht Christus**) bezieht, hat seinen Bestimmungsgrund in der folgenden Genealogie welche mit Abraham beginnt.

2. Abraham zeugte den Isaak. Isaak zeugte den Jakob. Jakob zeugte den Judas und seine Brüder.

3. Judas zeugte den Phares und den Zara aus der Thamar. Phares zeugte den Esrom. Esrom zeugte den Aram.

Phares und Zara waren Zwillinge (1 Mos. XXXVIII, 29); deßwegen werden sie zusammengenannt. Alle andern Gründe, welche

*) Die neutestamentlichen Stellen über diesen Sprachgebrauch hat schon Maldonat gut zusammengeordnet, an ihrer Spitze steht mit Recht Matth. XXII, 42. Quid vobis videtur de Christo: cujus filius est? Dicunt ei: David. Vrgl. Matth. IX, 27. XII, 23. XXI, 9. u. s. w. Den rabbinisch. Sprachgebrauch siehe bei Wetstein (I. 225): Dixit R. Jose: Filius Davidis non venit, donec consummatae fuerint animae . . . Tradiderunt Rabbini, Messiam filium Davidis revelandum esse cito. Avoda Sara f. 5. 1. u. s. w.

**) Filii David, qui (Dav.) erat filius Abraham, s. die Anm. V. 1.

man noch (selbst Maldon.*) für die Nennung des Letztern aufführt, sind wenn nicht geradezu verwerflich doch unhaltbar. Die Beifügung „und Zara“ hat für die genealogische Tafel keine innere Bedeutung, so wenig als die vorhergehende: „und seine Brüder.“ Wenn man um eine solche beabsichtigte Bedeutung zu rechtfertigen entgegnen wollte, warum nicht auch Esau der „Zwillingsbruder“ Jakobs und die „Brüder“ Isaaks, Ismael und die Söhne Abraham's aus der Ketura aufgenommen seien, so haben schon die Alten**) dafür den wahren Grund in dem Umstande gesehen, daß jene (Esau Ismael u. s. w.) gar nicht zum Volke Gottes gehörten, also hier nicht mitgezählt werden konnten. Israel beginnt von „Juda (auf den das Recht der Erstgeburt übergegangen war) und seinen Brüdern.“ Mit einer naheliegenden Ausführlichkeit wird neben Phares noch Zara genannt, dann aber beschränkt sich die weitere Aufzählung enge auf die genealogische Reihe bis V. 11.

4. Aram zeugte den Aminadab. Aminadab zeugte den Naasson. Naasson zeugte den Salmon.

Naasson wird (4 Mos. I, 7) als Haupt des Stammes Juda beim Auszuge aus Aegypten aufgeführt. Da die Israeliten aber 430 Jahre (2 Mos. XII, 40. Gal. III, 17. vrgl. dazu Haneb. Gesch. der Offenbrg. Erste Ausg. S. 75***) in Aegypten waren,

---

*) Contendere jam in utero gemelli infantes (in Hindeutung auf 1 Mos. XXXVIII, 28, 29) videbantur, uter primogenitus et Christi parens futurus esset, ut dubium fuisse videatur uter primogenitus habendus esset. Itaque voluit Evangelista honorem illis quodam modo partiri etc. Solche Expositionen gehen alle von der Voraussetzung aus, daß Matthäus den Stammbaum Jesu Christi selbst geordnet und angefertigt habe, was falsch ist.

**) Vrgl. Sylveira I, fol. 56 quaest. XXI: quare numerentur fratres Judae? Respondent Chrysost. (Hom. 3.) Paschasius, Abulensis et alii, quod Ismael ect. hinc repelluntur, ex eo quod non sint filii repromissionis, nec gratiae, nec pars populi Dei, nec Christus ex eis originem duxit.

***) Siehe auch Delitzsch (Genes. 2. Aufl.): „Man hat diese Geschlechtstafel (2 Mos. VI, 16) nach jener doppelt bezeugten Zahlangabe zu beurtheilen, nicht diese zu Gunsten jener zu verkürzen u. s. w. S. 363 flg.

müßen einige Mittelglieder (die in Aegypten geborenen bis auf Naasson selbst) übergangen sein, welche sich übrigens auch 1 Chron. II, 4—10 nicht finden. Phares und selbst Esrom wurden dem Juda noch in Kanaan geboren (1 Mos. XLVI, 7 und 12), so daß in den ägyptischen Aufenthalt selbst nur drei Zeugungen (des Aram Aminadab und Naasson) und vier Geschlechter fallen, den vier Geschlechtern: Levi Kaath Amram Aaron entsprechend. Der Grund dieser Einhaltung der Vierzahl liegt in der Weissagung die an Abraham erging: Du sollst wissen, daß ein Fremdling sein wird dein Same in einem Lande das nicht das ihre, und sie werden sie knechten und sie drücken vierhundert Jahre .... Und das vierte Geschlecht soll zurückkehren hieher. (1 Mos. XV, 13—16)." Nach dem einfachen und bestimmten Sinne des göttlichen Wortes an Abraham, daß seine Nachkommen drei Generationen hindurch in einem fremden Lande (d. i. Aegypten) und im Stande der Knechtschaft sein, im Laufe der vierten Generation (jede in runder Zahl zu 100 Jahren gerechnet) in das verheißene Land zurückkehren werden, konnte der Jude nicht mehr als vier Geschlechter auf Aegypten rechnen; was es in der That mehr gegeben haben mochte, zählte nach seiner teleologischen Auffassung der Geschichte nicht.

5. Salmon zeugte den Booz aus der Rachab. Booz zeugte den Obed aus der Ruth. Obed zeugte den Jessai.

Das Verzeichniß harmonirt mit 1 Chron. II, 11, 12 und Ruth IV, 18—22, nur daß die Rachab nirgends als Mutter des Booz und Gemahlin des Salmon aufgeführt wird. Es entsteht dabei vor Allem die Frage, welche Rachab gemeint sei. Indem die Geschlechtstafel in Thamar Ruth und dem Weibe des Urias lauter

---

Die ältere Ansicht, welche sich schon in den LXX findet und die jüdisch traditionelle geworden ist, daß die Israeliten nur 215 Jahre in Aegypten gewesen seien, vertritt unter den Neuern Windischmann (Galat. Br. S. 81) und Lepsius. Der Hauptgrund dieser Berechnung stützt sich immer auf die 2 Mos. VI, 16 aufgeführten Zeugungen. Ich glaube hinreichend gezeigt zu haben, daß sie bei dieser Frage nicht entscheiden können, da der gläubige Jude ex professo nur 4 Geschlechter für Aegypten zählte.

bekannte Namen enthält und solche Frauen die auf eine außerordentliche Weise in die Familie und den nachherigen Stamm Juda kamen, so setzten wir mit Recht dasselbe auch bei Rachab voraus. In diesem Falle ist es keine andere als jene aus der Geschichte hinreichend bekannte und um Israel wohlverdiente Rachab, welche zu Jericho die Auskundschafter Josue's in ihrem Hause verbarg und rettete (Jos. II). Diese spielte in der Tradition eine nicht unbedeutende Rolle; nach dem Talmud (Megilla f. 14. 2.) wurde sie von Josue selbst zur Frau genommen, was indeß eine Irrung und Verwechslung des Salmon mit Josue ist. Salmon mag, da sein Vater in der Wüste starb und wahrscheinlich er Stammeshaupt von Juda wurde, selbst Einer von jenen zwei (ungenannten) Auskundschaftern gewesen sein, der hernach die Rachab aus Dankbarkeit für ihre großmüthige Rettung zum Weibe nahm. Da vom Auszuge aus Aegypten bis zum Beginne des Tempelbaues im vierten Jahre Salomon's 480 Jahre und somit darnach gerechnet von Salmon bis auf Jessai wenigstens 360 verfloßen, ist auch hier eine Lücke im Stammregister anzunehmen, welche indeß nur zwischen Obed und Jessai statt haben kann, indem die genaue Bezeichnung „aus der Rachab" und „aus der Ruth" jede dazwischen liegende Generation selbstverständlich ausschließt.*) Nach Juchasin (fol. 12. col. 2) war Jessai in der That ein späterer Enkel des Obed.

6. Jessai zeugte David den König. David der König zeugte den Salomon aus der des Urias.

7. Salomon zeugte den Roboam. Roboam zeugte den Abia. Abia zeugte den Asa.

8. Asa zeugte den Josaphat. Josaphat zeugte den Joram. Joram zeugte den Ozias.

Zwischen Joram und Ozias liegen drei Generationen: des Ochozias Joas und Amasias, welche zusammen 76 Jahre zählen.

*) Daraus ergibt sich, daß die „Geschichte der Ruth" wie sie uns das liebliche Büchlein Ruth erzählt in die erste Zeit der Richterperiode fällt, nicht nach Josephus, dem Welte (Einleit. in's A. T. von Herbst II. S. 133 Anm.) beistimmt, in die letzte in die Tage des Hohenpriesters Eli. Auch Haneberg: „Ihre (der Ruth) idyllische Geschichte fällt in die Zeit vor Eli, also neben Simson (S. 206)."

Da sie dem Verfasser der Genealogie gar nicht entgehen konnten, gibt uns dieser Umstand die authentische Erklärung über den Sinn des Wortes „zeugte (ἐγέννησε)“ als einmal recipirte Formel der Geschlechtstafeln ohne Rücksicht darauf, ob die Zeugung eine unmittelbare oder mittelbare war.

9. Ozias zeugte den Joatham. Joatham zeugte den Achaz. Achaz zeugte den Ezekias.

10. Ezekias zeugte den Manasses. Manasses zeugte den Amon. Amon zeugte den Josias.

11. Josias zeugte den Jechonias und seine Brüder zur Zeit der Uebersiedelung nach Babylon.

Der Name „Jechonias“ macht Schwierigkeit, weniger weil der Enkel nicht der Sohn des Josias so hieß, als weil Jechonias keine Brüder hatte, wenigstens nirgends ihrer gedacht wird. Aus diesem Grunde nehmen die meisten Erklärer Jechonias in der Bedeutung von Joakim (Jojakim) dem Sohn des Josias der Brüder hatte, sei es daß sie Jechomias geradezu in Joakim corrigiren*) oder beide Namen für identisch erklären**) oder eine Verwechslung***) annehmen,

*) Maldon.: quae duae res (die eben bezeichneten, daß Joakim der Sohn des Josias war und Brüder hatte) non solum persuadent; sed etiam impellunt, ut credam, legendum esse hoc loco, Josias autem genuit Joacim et fratres ejus. Vor ihm schon Hier.: Sciamus Jechoniam priorem (neml. der Jechonias von V. 11 gegenüber jenem von V. 12) ipsum esse quem et Joacim: secundum autem (der von V. 12), filium, non patrem: quorum prior per **c** et **m**, sequens per **ch** et **n** scribitur: quod scriptorum vitio, et longitudine temporum apud Graecos Latinosque confusum est.

**) So die meisten Väter, Augustin. Ambros. Epiphanius (vrgl. Mald. l. c.) Sylveira: Josias quatuor habuit filios . . . Johanam, Joachim . . . . qui et Jechonias dictus. Corn. a. L.: Uterque (Vater und Sohn, Joakim und Jechonias) dictus est Jechonias. Eben so Maßl. I, S. 13.

***) Meyer: „Die Auslassung (des Joakim) ist lediglich aus einer Verwechslung der beiden ähnlichen Namen zu erklären, welche zugleich die Auslassung des einen derselben herbeiführte (S. 48).“ Beide Namen

wie sie bei diesem Namen öfter vorkommt. Doch keiner von diesen Ausgleichungsversuchen will genügen. Denn 1) eine Namensverwechslung ist in einer Geschlechtstafel nicht wohl denkbar; von einer Corruption*) kann aber nicht die Rede sein, da alle Hss. Jechonias haben. 2) Jechonias im folgenden V. ist sicher Joakim nicht da er gar nicht nach Babylon kam, während dieß seinen Sohn den eigentlichen Jechonias traf, der im Exile den Salathiel zeugte. Es müßten unter Einem und demselben Namen zwei Personen aufgeführt sein, was gegen den Kanon den die ganze Genealogie constant festhält und gegen den allgemeinen Sprachgebrauch gleich verstöße. Wir müssen darum Jechonias als richtig und als die Bezeichnung des Königes lassen, der unter diesem Namen aus den Geschichtsbüchern hinreichend bekannt ist. Der Zusatz nun: „und seine Brüder" läßt eine doppelte Erklärung zu: 1) Wenn von Jechonias keine Brüder genannt werden, so folgt noch nicht daß er auch keine gehabt habe. Rachab heißt auch nirgend „Mutter des Booz", und doch hat es damit seine Richtigkeit. Es ist kein Grund da, hier das Zeugniß der genealogischen Tafel weniger gelten zu lassen. 2) Wer gibt nicht zu, daß in der Rücksicht auf Josias welche hier vorwaltet (Josias zeugte), entweder die Söhne desselben oder die Kinder eines seiner Söhne d. i. die Kinder des Sedekias als „Brüder des Jechonias" aufgeführt werden konnten? Jojakim und Sedekias waren Brüder, ihre Kinder (Jechonias und die Söhne des Sedekias) nannten sich nach damaliger Sitte untereinander Brüder; somit hat die Bezeichnung: „den Jechonias und seine Brüder", wenn er auch keine leiblichen Brüder hatte, nichts befremdliches. Ausgehend von Josias war eine andere Bezeichnung ohne Weitschweifigkeit gar nicht möglich. Ein Mißverständniß war aber eben so wenig zu befürchten, als wenn es oben heißt: „Joram zeugte den Ozias (V. 8)" oder „Obed zeugte den Jessai". Der Zusatz „zur Zeit der Uebersiedelung" dient

---

wurden in der That schon sehr frühe verwechselt. Die LXX haben für eine und dieselbe Person Jer. LII, 31 Ἰωακείμ, 2 Kön. XXV, 27 Ἰωαχίμ, 2 Chron. XXXVI, 8 und 9 Ἰεχονίας; III Esra I, 34 Jechonias für Joakim.

*) Tobenz: Hic error intervenit, aut descriptorum negligentia, . . aut culpa versoris.

als Bezeichnung eines Zeitabschnittes der für die Familie David's so wichtig war wie für das ganze Volk. Der Wendepunkt „der Uebersiedelung“ wurde auch in den Genealogieen angemerkt. Die Uebersiedelung umfaßte einen Zeitraum von mehreren Jahren — — von ihrem ersten Beginne 606 (Schlacht bei Charkamis) bis zur endlichen Zerstörung Jerusalem's (586). Während dieser Jahre wurden in der That „Jechonias und seine Brüder“ d. i. die Enkel des Josias von seinen beiden Söhnen Joakim und Sedekias geboren — ein neuer Grund für die Richtigkeit des Namens Jechonias.

12. Nach der Uebersiedelung nach Babylon zeugte Jechonias den Salathiel. Salathiel zeugte den Zorobabel.

13. Zorobabel zeugte den Abiud. Abiud zeugte den Eliakim. Eliakim zeugte den Azor.

14. Azor zeugte den Sadok. Sadok zeugte den Achim. Achim zeugte den Eleazar. Eleazar zeugte den Matthan. Matthan zeugte den Jakob.

Unter den 1. Chron. III, 18 aufgezählten Söhnen des Jechonias kommt Salathiel namentlich vor; eben so heißt Zorobabel bei Aggäus seinem Zeitgenossen (vrgl. I, 1, 12, 14. II, 2) und bei Esra (V, 2) „Sohn Salathiel's.“ Somit hat die Angabe des Matthäus in diesen Zeugnissen ihre hinreichende Begründung. Abiud findet sich unter den Söhnen Zorobabel's wie sie die Chronik (l. c.) aufzählt nicht, sei es daß Abiud nur Beiname war und darum identisch ist mit Mosollam (Mosollam Abiud) dem Erstgebornen (?) Zorobabel's, sei es daß Abiud im Geschlechtsverzeichniße der Chronik das überhaupt nicht vollständig und geordnet ist übergangen wurde. Von da fehlt uns die weitere Controlle zur vorliegenden Stammtafel bis auf Jakob den Vater des Joseph.

15. Jakob zeugte den Joseph den Gemal der Maria, von der geboren wurde Jesus genannt Christus.

Mit den Worten „Jakob zeugte den Joseph“ schließt der urkundliche Stammbaum welcher bis auf Joseph reichte. Der Zusatz: „Gemal der Maria von der u. s. w.“ gehört dem Evangelisten an. Er bezeichnet darin den Grund, warum er den Stammbaum Josephs

gebe: weil er der Gemal der Maria war und Jesus Christus durch ihn der erbberechtigten davidischen Abstammung angehörte. In dieser Geschlechtsfolge lag die Beweisführung für die davidische Abkunft Jesu Christi so vollständig, als sie in Ermanglung eines menschlichen Erzeugers überhaupt möglich war. Jesus Christus tritt nothwendig in die Rechte seines Pflegevaters ein, da er einen natürlichen Vater gar nicht hat. Daß Joseph der Gemal der Maria aber nicht der Vater Jesu war, lehren schon die von der bisherigen Formel abweichenden Worte: „von der geboren wurde.“ Doch spricht sich darüber Matthäus noch besonders in den folgenden V. V. aus. „Der genannt wird“ d. i. der den Beinamen „Christus“ hat. Christus hat auch hier nach dem constanten Sprachgebrauche von „der genannt wird (ὁ λεγόμενος)“ die Qualität eines Eigennamens, doch so daß zugleich auch dessen Bedeutung hervorgehoben und betont wird.

16. Mithin sind alle Geschlechter von Abraham bis auf David vierzehn Geschlechter und von David bis zur Uebersiedelung nach Babylon vierzehn Geschlechter und von Uebersiedelung nach Babylon bis auf Christus vierzehn Geschlechter.

Bei dieser Eintheilung in dreimal vierzehn Generationen ist 1) Jesus mit-, 2) Jechonias doppelt zu zählen. Für das erste spricht die Gleichförmigkeit des Ausdruckes: „von Abraham bis David“ mit: „von der Uebersiedelung bis Christus,“ ferner der Umstand, daß Jesus Christus nicht außer der Geschlechtsreihe steht sondern den Schlußstein des Ganzen bildet und somit gezählt werden muß.*) Das zweite deutet der Evangelist in der Umgehung des Namens Jechonias (hier V. 17) an. Weil er Jechonias doppelt zählte aber nicht doppelt nennen wollte, suchte er eine andere gleichbedeutende Bezeichnungsweise, die sich in der Zeitbestimmung darboth. — Nun erübrigen noch einige Bemerkungen über das gesammte Stammregister. 1) Matthäus legt uns den Stammbaum Joseph's

*) Gegen Berlepsch: errant gravissime ii, qui tertiae tabulae Jesum addant. Wenn der Irrthum so groß ist, begeht ihn dann nicht Matthäus selbst, der Jesus zweimal nennt: V. 1 u. 17? Auch gegen das neueste Bibelwerk, welches gleichfalls Jesus ausschließt.

nicht der Maria vor nach dem Rechtsgrundsatze seines Volkes: „Das Geschlecht der Mutter wird für kein Geschlecht erachtet“;*) die Mütter bilden kein Geschlecht; vergleiche damit: „die Lilien spinnen nicht.“ Die Berechtigung Jesu zu seinen messianischen Ansprüchen war in Beziehung auf seine Abstammung nur auf diesem Wege zu beweisen, und der Beweis war auch vollgiltig. Da Lukas gleichfalls das Geschlechtsregister des Joseph aufführt**), so spricht sich die heilige Schrift directe über die Abstammung der Maria nicht aus. Die christliche Tradition zählt indeß entschieden auch sie zur königlichen Familie.***) Doch kommt dieses hier nicht weiter in Frage, da die weibliche Abstammung nie zählte und der Stammbaum Jesu Christi nur nach seinem putativen Vater hergestellt werden konnte. Durch

*) Das ist die übereinstimmende Antwort aller Erklärer zurück bis auf die ältesten Väter. Hebraeorum consuetudo genealogias per mulieres non ducere, Mald.; insbes. Wetstein, der zum hebräischen Kanon: משפחת אב קרויה מ' משפחת אם אינה קרוית מ'. (genus paternum vocatur genus: genus maternum non vocatur genus) auch noch die Sitten und Grundsätze anderer alter Völker aufführt.

**) Schon Mald. sagt gegen jene, welche bei Luk. den Stammbaum Mariä (nach dem Vorgange des heil. August.) herausklügeln wollen: illam subtilitatem probare non queo.

***) Omnes veteres Theologi uno ore respondent Joseph et Mariam Christi matrem ejusdem fuisse tribus atque familiae. Mald. — Ein biblisches indirektes Zeugniß für die königliche Abkunft Maria scheint mir außer Luk. I, 32. II, 5, insbesondere in der Stelle zu liegen, wo Paulus Jesum ausdrücklich als aus „Samen Davids (Röm. I, 3 qui factus est de semine David secundum carnem, vrgl. Gal. III, 16)“ gezeugt darstellt. Paulus wie Lukas gehen von der Voraussetzung aus, daß die königliche Abkunft Mariä bekannt sei; anders hätte der starke Ausdruck des Heidenapostels keinen oder einen entschiedenen falschen Sinn; denn qui factus est de semine David steht parallel zu: factus ex muliere (Gal. IV, 4); Maria war Same Davids. Ignat. ad Ephes. 18: *ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας . . . ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.* Just. Tr. 45. p. 264. *Α. διὰ τῆς παρθένου ταύτης τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Δαυΐδ.* Ebens. 100. p. 326. 327 . . . *διὰ παρθένου, ἥτις ἦν . . . ἀπὸ τοῦ Δαυΐδ.*

Joseph ward Jesus gesetzlich und vollgiltig ein Glied des Hauses David. Wir müssen hier spätere und griechische Anschauungen, aus denen erst Bedenken und Zweifel erhoben wurden, nicht mit den frühern und hebräischen verwechseln. Der gläubige Judenchrist verlangte nicht mehr und nichts anders als ihm Matthäus und Lukas bothen. 2) Matthäus setzte sich den Stammbaum Josephs nicht selbst zusammen, sondern legte ihn vor wie er ihn fand. Jede Familie hatte ihr Geschlechtsregister; in der davidischen Familie konnte es um so weniger fehlen, da alle messianischen Verheißungen an sie geknüpft waren. Wenn sich Matthäus die Geschlechtstafel Jesu aus den hl. Büchern mit Benützung der Tradition componirt hätte, welchen Sinn sollte V. 17 haben? Wer kann einer willkührlichen Zusammenstellung providentielle Bedeutung unterlegen? Nur wenn der Evangelist den Stammbaum fand wie er ihn gab, konnte er in seiner Gestalt und Zusammensetzung das Walten einer besonderen Vorsehung Gottes anerkennen. Lücken in den Geschlechtsregistern finden sich überall. Wo die Abstammung sicher ist lassen die Orientalen leicht Mittelglieder aus. Dadurch verliert der Stammbaum nichts an seiner vollen Glaubwürdigkeit.*) Das Bedeutungsvolle für Matthäus in diesem Stammregister lag darin, daß jeder von den drei Abschnitten in die es zerfiel vierzehn Generationen enthielt. Die drei Abschnitte der Geschlechtstafel entsprechen den drei Perioden der Geschichte des Volkes Gottes von Abraham bis Christus, nämlich die patriarchalische Zeit von Abraham bis David; die Zeit des Königthumes von Salomon bis zur Thronbesteigung des Jechonias; die esra-nehemianische Zeit oder die Zeit der großen Synagoge von der Entthronung des Jechonias bis auf Christus. Oder mit Rücksicht auf den Stamm Juda und die Familie Davids: Juda zur Zeit seiner Gleichberechtigung, Juda zur Zeit seiner Erhebung durch das davidische Haus, Juda zur Zeit des Verfalles des Hauses David. Welche Bedeutung aber der Umstand, daß jede Periode gerade vierzehn Geschlechter zählte, für Matthäus hatte, läßt sich nur vermuthungsweise angeben, da er sich selbst nicht weiter darüber ausspricht. Man beruft sich

*) Vrgl. Lightfoot Hor. p. 181. Michaelis zu Ruth IV, 20, nach dem rabbinischen Grundsatze: „Enkel, siehe die sind wie Söhne" בני בנים הרי הם כבנים (Kiddusch. f. 4, 1).

gewöhnlich auf die Vorliebe der Hebräer für heilige Zahlensysteme und ergeht sich in den mannigfachsten Combinationen. Hug z. B. deutet sieben als die heilige Zahl und sechs als die Zahl der Zeugung (nach Philo); Andere (schon Hieron. Origenes nach ihnen Gfrörer) sehen darin eine Anspielung auf die 42 Lagerstätten der Israeliten in der Wüste oder (Surenhus.) die Zahlbuchstaben des Namens David (דוד = 14) oder (Mald.) die vierzehn Tage der Krankheitskrisis. Das Unpassende und Gesuchte aller dieser Hypothesen liegt auf der Hand, daher mir der eigentliche Punkt auf den Matthäus hinwies nicht in der Zahl Vierzehn, sondern in der dreimaligen Wiederholung einer und derselben Zahl sei sie nun 14 oder 20 u. s. w. zu liegen scheint. In dem sichtlich hervortretenden Umstande, daß Jesus Christus das dritte Menschenalter schloß, lag für Matthäus das Bedeutungsvolle. Es bildete mit ein messianisches Kennzeichen. Jesus Christus schließt die alte Weltordnung und eine neue beginnt. Als von untergeordneter Bedeutung mögen wir gerade für die Zahl 14 anführen, daß 14 Generationen, das Menschenalter zu 35 Jahren angenommen, in gerader Zahl 500 Jahre ausmachen und durchschnittlich von Salomon bis zum Exile und vom Schlusse des Exiles bis auf Christus je 500 Jahre, von Abraham bis auf David 1000 Jahre (die Summe dieser beiden Zeitalter) verflossen, weil der patriarchalischen Zeit in der That die doppelte Länge des gewöhlichen Menschenalters zugetheilt wurde (Ps. LXXXIX, 10 „siebzig Jahre (35 + 35) sind unsere Lebenszeit, und wenn es hoch geht achzig"). Dazu kommt, daß von Abraham bis auf Jesus Christus gerade 42 Jubelperioden (42 × 49 = 2058) Jahre verflossen, so daß bei der Hervorhebung der dreimal vierzehn Generationen auch diese Rücksicht obwalten konnte. 3) Matthäus nahm die Frauennamen in sein Geschlechtsverzeichniß mit auf, weil er sie vorfand. Dieser Umstand zeugt für die Treue seiner Copie. Wenn wir nach dem Grunde solcher ausnahmsweisen Rücksicht auf Frauen fragen, so müßen wir ihn beim ursprünglichen Verzeichner der Geschlechtstafel nicht bei Matthäus suchen. Jener nahm sie auf, weil sie Alle auf außerordentliche Weise in die Familie und den nachherigen Stamm Juda kamen und auch sonst viel genannte und durch die Tradition berühmte Frauen waren*). Dieser (nemlich Matthäus) behielt sie bei, weil

*) Vrgl. Wetstein: Quid quod Judaei quatuor istas mulieres non

sie seine Urkunde enthielt. Darnach hat Fritzsche Recht, wenn er in Rücksicht auf Matthäus bei Nennung dieser Frauen nur seine Genauigkeit und Treue als Grund angibt, und alle diejenigen (Meier Ebrard) haben Unrecht, welche in diesen Frauen einen Typus (welchen?) auf Maria sehen. Die Väter heben gerne die Sündhaftigkeit dieser Frauen hervor, um dadurch zu zeigen, daß Christus gekommen sei, „nicht damit er unsere Schmach fliehe sondern damit er sie tilge (Chrysost.)*); solche bloß homiletische Anwendungen gehören indeß nicht hieher, und was von Sündhaftigkeit dieser Frauen gesprochen wird unterliegt wesentlichen Beschränkungen. Zwei Apostel preisen den Glauben der Rachab (Hebr. XI. 31. Jak. 11, 25); von der Thamar bekennt Judas selbst: „Sie ist gerechter als ich (1 Mos. XXXVIII, 26)“; die Ruth gilt durchaus als Vorbild kindlicher Liebe, und das Betragen Davids der Bethsabe gegenüber zeigt hinreichend, daß er alle Schuld sich zuschrieb; sie war die Verführte.

17. Mit der Herkunft Jesu Christi aber verhielt es sich also: Da seine Mutter Maria dem Joseph verlobt war, ehvor sie zusammenkamen ward sie schwanger befunden vom heiligen Geiste.

Matthäus geht auf V. 16 zurück, um das dort angedeutete Verhältniß Josephs zu Jesus Christus aufzuhellen. Er thut's in kurzen einfachen Worten: Obgleich Joseph der Gemal Mariä war, war er doch nicht der Vater Jesu, sie hatte empfangen, ehe Joseph die Verlobte in sein Haus aufgenommen (heimgeführt) hatte**). Jeder Vermählung ging bei den Hebräern die Verlobung voran, welche in der Regel ein Jahr dauerte und beide Verlobte strenge schied, nach ihrem Verlaufe führte der Bräutigam die Braut heim. Beide Zeitpunkte als Anfangs- und Endtermine nimmt Matthäus mit einer gewissen durch die Wichtig-

---

excusant solum, verum etiam summis laudibus celebrant? mit den Beweisstellen aus den Rabbinen.

*) Διὰ γὰρ τοῦτο ἦλθεν, οὐχ ἵνα φύγῃ τὰ ὀνείδη τὰ ἡμέτερα, ἀλλ' ἵνα αὐτὰ ἀνέλῃ. Hom. III. in Matth. 2. f. 35.

**) Daß dieß in den Worten: „ehe sie zusammenkamen“ ausgedrückt sei, s. in der Anm. z. V.

keit der Sache gebotenen Umständlichkeit in seine Erzählung auf: Nachdem Maria verlobt und ehe sie heimgeführt worden war. „Sie ward erfunden“ d. i. die Zeichen der Mutterschaft traten hervor. Durch den Zusatz: „vom hl. Geiste“ greift Matthäus der Erzählung vor, als ob er wie Maldonat gut bemerkt, die Ehre der Mutter nicht früh genug sichern konnte, gerade so wie oben bei Jesus Christus, wo er gleich von vorne schon durch die Wendung im Ausdrucke zu verhindern sucht, daß Jesus nicht etwa für einen Sohn Josephs gehalten werde. Indeß erklären sich solche Vorausnahmen auch daher, daß Matthäus Leser im Auge hat, welchen die von ihm berichteten Vorgänge nichts weniger als ganz neu und unbekannt sind. Die Partikel „von (ἐκ, aus)“ *) steht ursächlich und schließt bei der Zeugung Jesu im Schooß Mariä jede menschliche Thätigkeit aus, nicht als ob zum Akte des Mannes die Wirkung des hl. Geistes hinzugekommen wäre, wie die Empfängniß des Isaak des Johannes u. s. w. gedacht werden muß. Wir kennen das Geheimniß der Bildung des Menschen im Mutterschooße nicht, daher alle anthropologischen Fragen der Scholastiker hierüber von vorne herein abzuweisen sind **). Die Bildung der Menschheit Jesu Christi ist ein unmittelbares Werk Gottes und gehört nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen den drei Personen gemeinsam zu insbesondere aber dem heiligen Geiste, weil sie nicht eine Schöpfung aus nichts sondern eine eigentliche Zeugung, der hl. Geist aber die zeugende und lebengebende Kraft Gottes ist. Darum heißt es 1 Mos. I, 2 „der

*) Die Vulgata gibt hier ἐκ gut mit de zur Bezeichnung der Herkunft (Priami de gente) und des stofflichen Ursprungs (niveo de marmore signum); daraus hat sich der constante kirchliche Sprachgebrauch gebildet: conceptus de Spir. S., natus ex Maria V.

**) Corn. a L.: Ob Maria nur materialiter, subministrando ad generationem Christi materiam i. e sanguinem oder auch effective, quia sic decidisset semen, mitgewirkt habe. — Ad supernaturalem modum conceptionis Christi pertinet, quod activum principium generationis ejus non fuit virtus maris generativa, sed virtus supernaturalis divina. Ad naturalem vero modum conceptionis illius pertinet, quod materia, de qua Corpus Christi formatum est, fuit conformis materiae, quam aliae foeminae concipiendo foetui subministrant. Abelly Medulla theol. I 233.

Geist Gottes schwebte auf den Wassern (dem Chaos, um darüber aus der Fülle seines Lebens Leben zu strömen)", u. 1 Mos. II, 7: "da bildete der Herr Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden (Werk des Vaters) und hauchte (Werk des Geistes) in seine Nase den Hauch des Lebens". Der hl. Geist weckte und gestaltete den in Maria liegenden Keim (materia) zu einem beseelten menschlichen Leibe.

18. Joseph aber ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, dachte sie heimlich zu entlassen.

Wie und wann Joseph den Zustand Mariä in Erfahrung gebracht, gibt der Evangelist nicht an. Er scheint davon früh Kenntniß bekommen zu haben, weil er Maria ohne Aufsehen entlassen wollte, was später (bei vorgerückter Schwangerschaft) nicht leicht möglich gewesen wäre. Es stand nun bei Joseph entweder sich gleich mit Maria zu vermählen d. h. sie in sein Haus aufzunehmen, oder Klage zu stellen d. h. den Grund der Schwächung seiner Braut gerichtlich zu ermitteln und den Schänder zu entdecken, da sie ja auch unschuldig sein konnte, oder endlich sie heimlich zu entlassen. Gegen das Erste sträubte sich sein Gerechtigkeitsgefühl. Wer konnte ihm zumuthen, auch nur auf die Möglichkeit hin daß er eine Ehebrecherin zum Weibe bekomme, Maria heimzuführen? Vor dem Zweiten schreckte seine zarte und aufrichtige Liebe zurück, er gewann es nicht über sein Herz, daß er sie in's Gerede bringe und ihren Ruf auch nur im geringsten gefährde. Da er jenes nicht konnte dieses nicht wollte, wählte er als Act der größten Selbstverläugnung ein Drittes und dachte Maria zu entlassen. Er handelte dabei nach seiner Pflicht verzichtete auf sein Recht und wählte was für ihn das Schwerste für Maria das Rücksichtsvollste war, indem er das Gericht in die Hände dessen legte dem es allein zusteht zu richten, weil er in die Herzen der Menschen sieht. — Der Ausdruck: "heimlich entlassen" gegenüber dem "öffentlich entlassen" durch Klage und Richterspruch bezeichnet einfach die "Scheidung durch Uebergabe des Scheidebriefes" wie sie jedem Manne zustand. Nun konnte sie die Hand dem vermuthlichen Vater ihrer Leibesfrucht ungehindert reichen und ihre Ehre war bewahrt; sie kam nicht in's Geschrei. Da die Uebergabe des Scheidebriefes eine privatrechtliche Sache war

und kein Aufsehen erregte, konnte Matthäus „heimlich“ d. i. in der Stille beisetzen. Es ergab sich als Ergänzung zum vorhergehenden: „da er sie nicht in's Gerede bringen“ wörtlich: „zur Schau ausstellen wollte,“ wie von selbst. Gewöhnlich sucht man darin eine besondere Hindeutung auf die Art der Entlassung. Ich weiß aber kaum welche? Denn eigentlich „heimlich“ konnte die Entlassung nie geschehen, und wenn man annimmt daß Joseph die Gründe der Entlassung verschwiegen habe, so liegt das nicht im Ausdrucke „heimlich“ sondern in: „er wollte sie nicht in's Geschrei bringen.“ Daß der Mann sein Weib nicht ohne Grund entlasse, war eine gesetzliche Forderung, aber nicht daß er die Gründe angebe; ja Letzteres war aus einleuchtenden Gründen in der Rücksicht auf das Weib nicht Regel und nicht wünschenswerth*) und hatte im Scheidebrief an und für sich keine Stelle, da er nur eine Ledigkeits-Erklärung des Weibes enthielt.**) Wir dürfen indeß nicht übersehen, daß Joseph nur so zu handeln dachte; vor der Ausführung seines Vorsatzes hätte er jedenfalls noch Maria selbst gesprochen, wenn Gott nicht auf einmal all seine Bedenken wunderbar gehoben hätte.

19. Wie er aber diese Dinge (sorglich) überlegte, siehe da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traume und sprach: Joseph Sohn David's, fürchte nicht, Maria dein Weib zu dir zu nehmen, denn das in ihr Gezeugte ist vom heiligen Geiste.

Matthäus betont den innern Kampf den diese Vorgänge in Joseph hervorriefen: sorglich und bekümmert erwog er das Vorgefallene und was für ihn zu thun sei. Dieser rührende Kummer

*) Vrgl. Wetstein zur Stelle: Si vir aliquis ducat uxorem et accidat, ut non inveniat gratiam in oculis ipsius, eo quod sit contraria naturae ipsius, aut quod inveniat in ea turpitudinem aliquam, quam tamen revelare nolit . . . scribat illi libellum repudii. Abarb. ap. Buxt. de Divort. p. 126. Und: R. Eliezer dixit: non vult homo, ut ignominia afficiatur uxor ejus in domo judicii.

**) Das Wesentliche des Scheidebriefes liegt in den Worten: „Du sollst Jedwedem erlaubt sein (ut libera et de jure tuo sis, nuptum iri cuicunque placuerit, et nemo te reprimat, ab hodierno die us-

machte ihn für die himmlische Bothschaft um so empfänglicher. Der Engel kam nicht wie erwartet aber auch nicht mehr ganz unerwartet und uneingeleitet. Er löst den Knoten der sich um die Ereignisse geschlungen hat, er durchschneidet ihn nicht. Wie ganz anders wäre der Eindruck dieser Engelerscheinung, wenn sie vor der Empfängniß da Joseph gar nichts ahnete, statt gefunden! Es liegt in der göttlichen Leitung der Dinge, die Zweifel im rechten Augenblicke zu heben nicht alle Möglichkeit dazu vorweg abzuschneiden. — Joseph wird vom Engel als „Sohn David's" angeredet, weil die Kunde welche ihm gebracht wird messianischer Natur ist. Es ergeht an ihn ein Auftrag nicht als Gatte sondern als Glied des Hauses David; er hat eine Aufgabe seines Stammes zu erfüllen. Die Worte, in denen der Engel seine Bothschaft mittheilt, sind eben so zart als tröstlich. Joseph wollte Maria heimführen aber er fürchtete sich, es war die heilige und ernste Besorgniß die Gerechtigkeit zu verletzen und Gott zu beleidigen. Ist diese gehoben, dann wird ihn nichts von Maria trennen. Darum sagt der Engel nicht: „Hüthe Dich daß du Maria entlassest," wie Gott einst zu Laban im Traume gesprochen: „Hüte dich zu reden mit Jakob (1 Mos. XXXI, 24)": sondern ermuthigend: Fürchte scheue dich nicht u. s. w.; denn sie hat nicht von einem Menschen sondern vom heiligen Geiste empfangen; die Frucht ihres Schooßes ist ein Werk der unmittelbaren göttlichen Allmacht selbst. — Man könnte fragen: 1) Warum Joseph die nothwendigen Aufschlüsse nicht von Maria selbst empfangen habe? 2) warum dem Joseph ein Engel im Traume, der Maria bei Tage bei wachen Sinnen erschien? endlich 3) wozu überhaupt Engelerscheinungen? Die Antwort auf das Erste ist: weil es Maria gar nicht konnte. Wie hätte sie ohne ein Wunder den Joseph überzeugen können? und wäre nicht ein gegenseitiges Uebereinkommen zu einem Betruge nahe gelegen? Auf das Zweite erwiedern wir: weil es Gott also gefiel. Doch bemerke man, daß Joseph nur der Belehrung bedurfte bei Maria aber auch ihre Einwilligung erfordert wurde. Hö-

que in perpetuum); alles Uebrige waren nur Cautelen zur vollkommenen Sicherstellung der Person des Entlassenden und der Entlassenen. Die Formel eines solchen Scheidebriefes s. bei Otho, Lex. rabb. s. v. repudium, p. 569.

here Weisungen und Mittheilungen erfolgten oft in Träumen d. i. in Gesichten während des Schlafes, die dann wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Traume selbst Traum hießen. Es ist ein wahres inneres Schauen aber während die leiblichen Kräfte des Sehens gebunden sind. Wir dürfen sie nicht mit den Träumen confundiren. Von einer tiefern Stufe des geistigen Lebens, auf der etwa Joseph stand wie Einige (Olshausen) meinten, kann nicht die Rede sein. Niemand stellt den Abraham auf eine tiefere Stufe, weil ihm Gott im Traume, und den Zacharis auf eine höhere, weil ihm der Engel Gottes im wachen Zustande erschien. Antwort auf die dritte Frage endlich gibt der Begriff von den Engeln, wie er in den heiligen Büchern vorliegt. Nach ihnen bilden erstens die Engel im Allgemeinen die Mittelglieder das Band zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Diese Vorstellung spricht sich am anschaulichsten und schönsten in dem lieblichen Symbole der Jakobsleiter aus, an der von der Erde bis in den Himmel reichend die Engel Gottes auf- und niederstiegen. Das Verhältniß der Seele (ψυχη) zum Geiste und zum Leibe biethet eine sprechende Analogie, so daß man auch nach dieser Beziehung den Menschen eine Welt im Kleinen nennen kann. Sein Urbild ist der geheimnißvolle lebendige Zusammenhang des absoluten Gottes mit der leiblichen Kreatur durch die Engel. Die nächsten Folgerungen welche sich aus diesem Verhältnisse ergeben sind: 1) Die Wirksamkeit der Engel erscheint als eine gegenseitige für Gott und Menschen; sie sind Bothen Gottes und der Menschen deren Gebete sie darbringen u. s. w. 2) Die Gränze der Wirksamkeit dieser Geister und der Naturkräfte läßt sich für unser gegenwärtiges Erkenntnißvermögen nicht überall scharf ausscheiden. Oder wer weiß die Gränzlinien zwischen den Nerven und der Seele zu ziehen? Wer kann sagen, wo die leibliche Wirksamkeit aufhört und die seelische beginnt? 3) Die Engel werden im biblisch-poetischen Sprachgebrauche als Träger der Naturkräfte dargestellt und daher ihnen manche Wirkung zugeschrieben, die nach unserer Auffassung der Erscheinungen rein physische Ursachen hat. Neben der Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen im Allgemeinen wird den Engeln von den hl. Schriften*) und nach der traditionellen Anschauung**) insbesondere die

---

*) Vgl. Ps. LXVIII, 18. Apstlg. VII, 53. Gal. III, 19. Hebr. II, 2.

**) Jos. Antiqq. XV, 5, 3 Targ. Schir haschschirim II, 3: Ecce

Bundesvermittlung zugetheilt. Durch Engel wurde der mosaische Bund vermittelt, Engel waren schon zuvor dem Abraham erschienen. Nichts lag näher, als daß auch die Vermittlung und Einleitung des N. B. durch denselben Engeldienst geschehe. So stehen die drei großen Perioden des Werkes Gottes an der Menschheit (Abraham Moses Jesus Christus) in schöner Harmonie, jede wurde eröffnet und eingeführt durch Engel.

20. Sie wird einen Sohn gebären und du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn **er** wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.

Indem der Engel die Namengebung dem Joseph zuschreibt wie sie auch dem Vater zustand, setzt er voraus daß Joseph alsdann Maria schon heimgeführt haben werde. In den Worten: „er (mit Nachdruck, um die Namengebung zu motiviren) wird sein Volk u. s. w.“ bezeichnet der Engel den Beruf und das Werk Jesu Christi so recht im eigentlichen Sinne wurzelhaft, jedoch in einer Weise welche Joseph verständlich war. Darum sagt er nicht: er wird das Menschengeschlecht von seinen Sünden erlösen, weil der Messias zunächst eine Bestimmung nur für Israel hatte. Aber auch nicht: er wird allem Elende seines Volkes ein Ende machen oder wie Zacharias in seinem Lobgesange sprach: „er wird sein Volk erlösen von seinen Feinden und aus der Hand aller seiner Hasser (Luk. I, 7);“ denn die innerste Seite gleichsam die Seele all seiner Thätigkeit sollte hervorgehoben werden. So ist in diesen Worten Alles enthalten, was Joseph zu seiner Belehrung brauchte und nach seinem noch alttestamentlichen Standpunkte fassen konnte: Das Kind Jesus wird der Messias sein der sein Volk von seinen Sünden erlöst, d. h. der alle Sünde in Mitte seines Volkes tilgt, so daß es von da an, wie alle Propheten verkünden, nur mehr Gerechte und Heilige nur mehr Kinder des göttlichen Wohlgefallens (Luk. II, 14) gibt. Elend und Schmerz Noth und Tod jede Hilfsbedürftigkeit überhaupt er-

sicut pulchra est et laudabilis malus citrea inter arbores infructuosas . . . . ; ita dominator saeculi fuit laudabilis inter angelos in tempore quo revelatus fuerit in monte Sinai, quando dederit Legem populo suo.

scheint im A. T. durchgehends als Folge der Sünde: wo sie gehoben ist, schwinden jene von selbst. Es gibt keinen Wechsel der Dinge mehr, ewig währet Ruhe und Friede Heil und Segen, und über die ganze Natur breitet sich paradiesische Verklärung aus, sowie die Sünde getilgt ist. Darüber konnte Joseph nicht im Ungewissen sein, wenn auch die Art und Weise dieser Sündentilgung durch den Messias jetzt noch ein Geheimniß blieb.

21. Das aber geschah alles, damit erfüllt werde das Wort des Herrn durch den Propheten, der (da) spricht:

22. „Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und man wird nennen seinen Namen Emmanuel, das ist verdolmetscht: Gott mit uns.

Matthäus unterbricht den unmittelbaren Fortgang seiner Erzählung durch eine Zwischenbemerkung, darin er seine Leser über den Grund der göttlichen Zeugung Jesu im jungfräulichen Schooße der Maria Auskunft und Rechenschaft geben will. Indem er dieses thut, bringt er aber keine metaphysischen Gründe*) hergeleitet aus der Natur der Sache selbst vor sondern den ganz concreten Jedermann zugänglichen und einleuchtenden der Geschichte, nemlich den des Zusammenhanges vom Alten und Neuen Testament. Das geschah, lautet sein einfaches Argument, weil es vorhergesagt war. Mehr bedurfte es für ihn nicht; er fand darin alle und jede Rechtfertigung des göttlichen Werkes, und dieselbe Zumuthung machte er auch seinen Lesern.

Er combinirte zwei Momente des Weissagungswortes welche vereinigt ihre Erfüllung in Jesu Christo fanden, nemlich 1) „die Jungfrau wird empfangen," 2) „man wird seinen Namen Emmanuel nennen." Jenes schloß menschliche Mitwirkung aus, dieses setzte die Wirkung Gottes; beides findet sich im Mysterium der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Der Name Emmanuel steht in keiner Beziehung zum Namen

---

*) Solche metaphysische Gründe entwickelt die Dogmatik wo sie diese Frage behandelt. Schon Scotus hat die schöne sententia wie die Scholastiker sagen aufgestellt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn Adam auch nicht gesündigt hätte.

Jesus sondern zur göttlichen Natur Jesu. Dieser im Schooße Mariä gebildete Mensch heißt nach seinen zwei Naturen Emmanuel d. h. Gott mit uns und nach seiner Aufgabe und Thätigkeit Jesus d. h. Erlöser.

Die historische Erklärung dieser Prophetie siehe bei Isaias *) selbst: hier geht sie uns nur in so ferne an, als wir es mit dem Sinne zu thun haben, welchen Matthäus und die Apostel damit verbanden. Es konnte für die ersten Gläubigen zunächst für die aus dem Judenthume keinen süßern Trost geben, als wenn sie sahen, wie das tiefe Geheimniß der gottmenschlichen Person Jesu Christi schon im Alten Testamente prophetisch enthalten sei. Daß man die Stelle selbst bisher nicht messianisch gedeutet habe, war nach ihrem geheimnißvollen Inhalte nicht anders zu erwarten. Erst die Erfüllung hob den Schleier der bisher auf dem Orakel lag; aber sie wies so entschieden auf die Verheißung zurück und ihre gegenseitige Harmonie klang in so wunderbarer Zusammenstimmung, daß sie Aller Herzen mit freudiger Ueberraschung und dankbarer Anbethung erfüllte. Die Gläubigen aus dem Judenthume sprachen voller Entzückung: Was zaudern wir ob diesem Geheimniße? ist ja nur geschehen was der Prophet im Geiste vorausgeschaut, die Jungfrau hat empfangen, ein Emmanuel ist ihr Kind!

23. So wie nun Joseph vom Schlafe erwachte, that er wie ihm der Engel befohlen und nahm sein Weib zu sich.

24. Und er erkannte sie nicht bis sie gebar ihren Sohn den Erstgebornen, und er nannte seinen Namen Jesus.

Joseph erfüllte den Auftrag des Engels sogleich. Aber gerade dieser Umstand ließ einem Zweifel Raum, daß nemlich Jesus nichtsdestoweniger der Sohn Josephs sei, gezeugt nach der Heimführung Mariä. Eine auch ganz unabsichtliche Täuschung wäre immerhin möglich. Diesem wenn gleich leisen aber jedenfalls gerechtfertigten Bedenken, das in ferne stehenden Personen erwachen könnte, steht die Thatsache entgegen welche der Evangelist in den Worten anführt:

*) Vrgl. meinen Isaias I, S. 75 flgd. 86 flgd. Ebenso meine Geschichte d. letzt. Proph. I, S. 119 flgd. 125 flgd.

„und er erkannte sie nicht, bis sie gebar." Damit war jeder Zweifel gehoben. Ob Joseph die Maria hernach erkannt habe? Das zu bejahen oder zu verneinen, liegt außer dem Bereiche der Frage die Matthäus vorschwebte. Er gebrauchte eine gewöhnliche besonders dem Hebräer geläufige Redensart, wie auch wir bei einer Sache, wo es sich nur um das Thatsächliche handelt, kaum anders sagen würden. Die Ausdrucksweise ist ganz gleich der 1. Mos. VIII, 7 vorkommenden: „Da öffnete Noe das Fenster der Arche und entsandte einen Raben, und der flog hin und wieder (d. i. blieb draußen), bis die Wasser trockneten." Ob er nachher gekommen? überläßt Moses dem Leser. Dasselbe thut Matthäus. Gerade so unbestimmt ist auch der andere Ausdruck „Erstgeborner," indem nach dem hebräischen Sprachgebrauche gegründet auf das mosaische Ritualgesetz jedes erste Kind „Erstgeborner" heißt, ohne Rücksicht darauf ob ein zweites folgt oder nicht. Doch gebrauchte Matthäus diesen appositionellen Zusatz: „(sie gebar ihren Sohn) den Erstgebornen" nicht als pure geläufige Erweiterung sondern mit Rücksicht auf Maria. Er hatte bisher von ihr nur gesagt, daß sie Joseph verlobt war u. s. w.; dabei aber über sie selbst, ob sie Jungfrau oder Wittwe gewesen, keinen Aufschluß gegeben. Dieß holt er hier nach in dem kurzen aber entscheidenden: „Erstgeborener."

Matthäus hebt in diesem einleitenden Kapitel zwei Punkte aus den Vorbedingungen des Lebens Jesu Christi, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, hervor: seine davidische Abstammung und zwar aus der zur Regierung direkt berechtigten Linie und seine übernatürliche Erzeugung. So erwartet jenes Erste war, so unerwartet trat dieses Zweite ein, und doch war es von höchster Folgerichtigkeit auch für den welcher Leben und Aufgabe Jesu zunächst nur vom alttestamentlichen Standpunkte aus in's Auge faßte; denn damit war wie mit Einem Zuge der dichte Schleier gehoben, der fast über allen Weissagungen betreff der Person des Messias schwebte, da sie ihm Prädicate beilegten welche mit den Schranken, denen jede rein menschliche Natur unterworfen ist, unvereinbar schienen. Nun ward alles auf einmal in's hellste Tageslicht versetzt! Dazu kam als höchstes Wunder der göttlichen Providenz, daß selbst dieses Geheimniß schon vorausgesagt war. Js. VII, 14 enthält den goldenen Schlüssel der den Sinn aller übrigen Weissagungen aufschließt, nur daß diese ihre

Universalbedeutung für Alles was den Messias berührt vor der Erfüllung nicht erkannt werden konnte. Darum legt der Evangelist auf dieses Wunder des übernatürlichen Ursprunges der Menschheit Jesu einen so großen Nachdruck und entfernt mit fast ängstlicher Sorgfalt alle objektiven Bedenken, welche sich erheben könnten. Von subjektiven Einwendungen weiß er nichts, da er von der Voraussetzung ausgeht, daß bei Gott Alles möglich ist. Es ist ihm nur um Herstellung des Thatbestandes nicht um dessen Rechtfertigung zu thun.

Zweites Kapitel.

Die Weisen aus dem Morgenlande. Flucht nach Aegypten. Der Kindermord zu Bethlehem. Rückkehr nach Judäa.

1. Nachdem Jesus zu Bethlehem in Judäa geboren war in den Tagen des Königes Herodes: siehe da kamen Magier vom Morgenlande nach Jerusalem.

Den Ort der Geburt Jesu Christi bezeichnet Matthäus genau: Bethlehem in Judäa, die Zeit nur im Allgemeinen: in den Tagen des Königes Herodes d. i. noch vor dem Jahre 750 nach Erbauung Roms, da Herodes in den ersten Monaten dieses Jahres vor Ostern starb. Magier (Magi, *μάγοι*) heißt seinem Laute nach „groß" und bezeichnet als ein Amtsname die „Priester" des medo-persischen später auch des babylonischen Kultus. Von da wurde der Name bald im weiteren Sinne gebraucht entweder zur Bezeichnung der „Weisen" aus diesen Völkern überhaupt oder der „Sternkundigen" speziell, letzteres ohne Rücksicht auf ihre Heimath*). Da bei den Persern Medern und Babyloniern Astronomie und Astrologie vorzugsweise zunächst von den Priestern (Magiern) getrieben wurde, erklärt sich wie dieser Name eine solche seinem Wortlaute ganz fremde Bedeutung bekommen konnte. Es erging dem Worte Magier wie im christlichen Sprachgebrauche dem Worte Priester (*πρεσβύτερος*). Mit dem Zusatze: „(sie kamen) vom Morgenlande" gibt der Evangelist an, daß es nicht etwa Magier (d. i. sternkundige Weise) waren die sich

*) Vrgl. Wetstein. Cic. de Divin. I, 23 Magos . . . quod genus sapientum et doctorum habetur in Persis. Suid.: *παρὰ Πέρσαις μάγοι ἐγένοντο φιλόσοφοι καὶ φιλόθεοι.* (Ed. Bernh. II, 659, 660).

in Judäa aufhielten. Darin lag gerade das Wunderbare, daß die Kunde von der Geburt des Messias auch dem fernen nichtisraelitischen Morgenlande mitgetheilt wurde. Näher wird ihr Vaterland nicht angegeben, indeß nennt schon Justinus wiederholt*) Arabien, was um so mehr entspricht, da beim Hebräer Arabien schlechthin das Morgenland heißt: Söhne des Morgenlandes sind die Beduinen und Gebirge des Morgenlandes die arabischen Bergketten.**) Ihre Zahl wissen wir nicht; die spätere Tradition (seit Leo) nimmt deren drei an nach den drei Gaben und den drei Hauptstämmen des Menschengeschlechtes das sie repräsentirten***). Sie mögen Stammfürsten gewesen sein, worauf sich die fernere Legende von ihrer königlichen Würde****) gründete. Daß sie keine Juden (in der Zerstreuung) waren sondern Männer aus dem Heidenthume, ergibt sich aus ihrer Frage: Wo ist der König der Juden? und aus der Bedeutung welche Matthäus selbst und die kirchliche Ueberlieferung vom apostolischen Zeitalter an auf diese messianische Huldigung durch die Heiden legte.

---

*) Tryph. 77. 78 (p. 303. 304) 88. (p. 315) 102 (p. 328). 106 (p. 334).

**) בני־קדם Job. I, 3. Js. XI, 14, 1. Kön. V, 10. הר־הקדם 4 Mos. XXIII, 7. Eine andere alte Tradition läßt sie aus Chaldäa kommen, vrgl. Or. I, 58 contra Cels.

***) Melchior für die Semiten Kaspar für die Chamiten und Balthasar für die Japhetiten. Diese Namen sind indeß noch später, da sie sich nicht vor dem zwölften Jahrhundert finden und in einem dem Beda Vener. fälschlich zugeschriebenen Werke stehen. Die reichen nach und nach sich ausbildenden Sagen über die (sogenannten) heil. drei Könige siehe in Sepp Leben Christi I, 40 flgd. Kirchenlex. von Wetzer-Welte s. v. Dreikönigsfest. Act. Sanct. Mai. T. I, p. 7. Eine ältere Legende, deren schon Chrysost. und August. gedenken, spricht von zwölf Magiern.

****) Zugleich in Rücksicht auf Ps. LXXI, 9—11

„Die Wüstenstämme werden vor ihm niederfallen,
und seine Feinde den Staub küssen,
die Könige von Tharsis und die Inseln Gaben bringen,
Arabien's und Saba's Fürsten mit Geschenken huldigen:
der Erde Herrscher alle ihn anbethen,
ihm dienen alle Nationen.“

2. Indem sie sprachen: Wo ist der (neu) geborne König der Juden? Denn wir haben seinen Stern im Morgenlande gesehen und sind gekommen, ihn anzubethen.

Schon in der Verbindung der beiden Sätze unseres V. mit „denn“: Wo ist u. s. w.? denn wir haben gesehen, zeigt sich, welchen König der Juden sie allein meinen konnten. Die Antwort, die sie erhielten lehrt auch deutlich genug, daß sie vollkommen verstanden wurden. Es ließ sich so schon voraussetzen, daß die freien Söhne der Wüste nicht kämen, einem gewöhnlichen Könige zu huldigen, ihre Anbethung*) konnte nur dem messianischen Könige gelten. Merkwürdig ist die Zuversicht ihrer Sprache: es fällt ihnen nicht ein, etwa einleitend zu fragen: Ist nicht der Messias geboren worden? wir glaubten seinen Stern zu sehen. Sie sind ganz sicher, daß hier keine Täuschung statt fand; doch geben sie die Gründe nicht an noch die Kennzeichen des Messias-Sternes. Sie dachten wohl nicht anders als Jerusalem schon voll von dieser freudigen Kunde zu finden. Die Thatsache der Geburt setzten sie als allgemein bekannt voraus; einem Fremden durfte nur etwa gestattet sein, nach dem Orte zu fragen. Diese Sicherheit kam nicht von äußern Kennzeichen sondern von der Anregung des hl. Geistes, obgleich es die Magier selbst kaum wußten. Sie leiteten den innern Antrieb von der äußern Erscheinung ab, während in der That der umgekehrte Fall statt fand; die Wirkung des hl. Geistes deutete ihnen den Stern. Die Bezeichnung ihrer Heimath geben sie ganz allgemein an: „im Morgenlande“; es war genug, stand aber zugleich in Beziehung zur Erscheinung selbst. Daß dem sternkundigen Nacht wie Tag unter freiem Himmel weilenden Araber ein Zeichen am Himmel gegeben werde, erschien als das Angemessenste und erweckte nicht das leiseste Bedenken. Wer aber mochte in Zweifel ziehen, daß die Geburt des messianischen Königes mit außerordentlichen Zeichen am Himmel und auf Erden verbunden sei?

---

*) Anbethen im Sinne von huldigen aber nach orientalischer Sitte der Unterwürfigkeitsbezeugung, wobei sich der Huldigende vor seinem Könige als Stellvertreter Gottes mit dem Angesichte auf den Boden wirft.

3. Da es der König Herodes hörte, erschrack er und ganz Jerusalem mit ihm.

Herodes hatte durch seine grausamen Gewaltthätigkeiten selbst gegen seine eigene Familie den vollen Haß des Volkes auf sich geladen; er konnte somit auch die bloße Vermuthung, daß der messianische König geboren sei, nur mit Schrecken vernehmen. Wird nicht das ganze seit Jahren gereizte Volk in Masse aufstehen, den blutbeladenen Thronräuber zu vertreiben? Jerusalem aber zitterte, weil es ein neues Blutbad voraussah. Herodes bebte vor der Rache des Volkes das Volk vor der Blutgier des Herodes. Es herrschte allerdings der Glaube, daß dem messianischen Reiche unglücksvolle Zeiten die sogenannten "Schmerzen des Messias" *) vorangehen würden; aber diese Befürchtung kann hier nicht wohl als Grund des Schreckens angenommen werden, da jene Leiden mit der Geburt des Messias ein Ende nehmen nicht erst anfangen sollten. **) Die Juden hätten sich also in diesem Falle eher freuen sollen. Alles Unerwartete erfüllt den Menschen mit Schrecken, und damals mußte dieß um so mehr eintreffen, da die Kunde von der Geburt des Messias obwohl im Allgemeinen

*) Es ist überhaupt fraglich, ob die ganze Lehre von den „Schmerzen des Messias" nicht erst später in die rabbinische Theologie veranlaßt durch die christliche Polemik hineingetragen wurde. Man suchte dadurch nach der Hand jene Stellen zu beseitigen, wo von Leiden des Knechtes Gottes (Js. 4, 6, 7. LIII, 2—12) oder von Trübsalen zur Zeit des Messias (Mich. V, 1—3. Zach. XII — XIV, 21) die Rede ist. Ueber gewaltige Erschütterungen welche die messianische Periode einleiten würden vrgl. Sanh. f. 99, 1 et 97, 1: Rabbi Juda inquit, in generatione ista, cum filius Davidis advenerit, scholae erunt meretrices, Galilaea vastabitur, Gablan excidetur et incolae terrae circumvagabuntur ab urbe in urbem et misericordiam non assequentur, sapientia scribarum foetida erit, et qui peccare timent, spernentur, eruntque facies generationis istius, sicut facies canum, et deficiet veritas ect. (Hieros.) Kilaim f. 98, 2: Dicit Ulla: adveniet Messias, sed non videbo eum. Quare? propter dolores Messiae (Glossa) h. e. terrores et dolores, qui erunt in diebus ejus. Otho. lex. rabb. S. 424. 426. mein. Js. II, 41.

**) Wichtig hiefür ist insbesondere Mich. V, 3: Propter hoc dabit eos usque ad tempus, in quo parturiens pariet.

erwartet, wenn ich so sagen darf, zur ungelegensten Zeit kam. Der bald siebenzigjährige Tyrann konnte nicht mehr lange leben: warum mußte seine Wuth gerade wo sie am gefährlichsten war noch gereizt werden? Hätte der Messias nicht nach seinem Tode offenbar werden können?

4. Und Herodes versammelte alle Oberpriester u. Schriftgelehrte des Volkes und befragte sie: wo der Gesalbte geboren werde.

Herodes war eben so schlau als grausam. Er schlug den scheinbar offensten vollkommen gesetzlichen Weg ein, als ob er selbst bei der Sache ganz unbetheiligt sei und weder nach der Einen noch der andern Seite vorgreifen wolle. Um nicht, wie er vorgeben mochte, etwa einen falschen Messias zu beschützen oder dem wirklichen Messias hindernd in den Weg zu treten, befragte er die oberste Kirchenbehörde der Juden, von der eine authentische Erklärung allein ausgehen konnte. Er hatte dabei nicht bloß das sicherste Mittel ergriffen, seine Pläne durchzusetzen und dem Kinde auf die Spur zu kommen, sondern auch nach dem allgemeinen Erfahrungsgesetze gehandelt, daß eine Sache um so schneller an Interesse verliere, je öffentlicher sie werde. Nur am Heimlichen Halbmysteriösen hängt die Masse, das Bekannte offen Daliegende wird ihr bald gleichgiltig. Wenn die Messiaskunde der Oeffentlichkeit ungescheut preißgegeben werde, verschalle sie am schnellsten und lasse ihm am ehesten die Hände für Weiteres frei: so urtheilte Herodes, als er die Oberpriester und Schriftgelehrten d. i. den hohen Rath zu Jerusalem berief und ihm die Frage nach dem Geburtsorte des Messias vorlegte, wie sie auch in der That vor sein Forum gehörte nach der Bestimmung der Mischna: „Das Gericht der 71 Männer tritt ein, wenn die Sache einen ganzen Stamm oder einen falschen Propheten betrifft“ u. s. w. d. h. die Entscheidung über einen wahren oder falschen Propheten, wozu vor allem die Entscheidung über den Messias gehörte. Herodes hatte schon einmal gegen den hohen Rath gewüthet; gleich im Anfange seiner Regierung hatte er alle seine Beisitzer bis auf Pollio (Hillel nach Juchasin) und Sameas (Schammai) hinrichten lassen, weil sie gegen die Uebergabe Jerusalem's gestimmt hatten *); obwohl jetzt vielleicht ein ähnliches Blut-

*) Jos. Flav. Arch. XV, 1, 1 — 2. Bell. jud. I, 18. 4. Einen

bad bevorstand, gab der hohe Rath doch eine ganz unabhängige freisinnige Antwort nach seinem besten Wissen.

5. Sie aber sprachen zu ihm: In Bethlehem in Judäa. Denn so ist geschrieben worden durch den Propheten:

6. Und du Bethlehem Gebieth Juda's, keineswegs bist du die Kleinste unter Juda's Fürsten; denn aus dir wird hervorgehen der Fürst, welcher weiden wird mein Volk Israel.

Die Antwort hält sich genau an die Frage; sie ist kurz und bestimmt. Was Herodes wissen wollte erfährt er, mehr nicht. Das Synedrium spricht mit derselben Zuversicht wie die Magier und begründet seinen Ausspruch eben so wie sie durch Berufung auf ein höheres Zeugniß; bei jenen war es der Stern, bei diesen ist es ein Prophetenspruch. Die Befragten lassen sich in keine weitern Erörterungen ein; darin zeigt sich ihr Stolz und ihre Klugheit zugleich; vielleicht auch Unglaube und Mißtrauen gegen die Nachricht von der Geburt des Messias. In ihrem angeborenen pharisäischen Dünkel machten sie den ersten und alleingiltigen Anspruch auf die Kunde des Messias; von ihnen muß eine solche Nachricht ausgehen, jede andere Quelle ist trüb und lügenhaft. Daher mag es auch kommen, daß sich das Gerede bald wieder verlor; das Synedrium machte sich nichts aus den Magiern; das Ganze erschien bald nur als eine von jenen Täuschungen in Beziehung auf den Messias, deren gerade damals der ganze Orient voll war. Es läßt sich nicht läugnen, daß der Ausdruck: „aus Dir wird hervorgehen“, auch eine weitere Deutung zulasse, indem man dasselbe von jedem „davidischen Sproßen“ ohne Rücksicht darauf wo er geboren werde sagen konnte. Aber solche spezielle Deutungen liegen im Sinne der rabbinischen

---

zweiten Fall berichtet die Gamara über 5 Mos. XVII, 15, das Herodes zu seinen Gunsten ausgelegt haben wollte, vrgl. Ligtfoot hor hebr. II, p. 512. Mir scheint Letzteres eine pure Verwechslung mit dem Berichte des Josephus. Gegen die Angabe des Juchasin vrgl. Haneb. l. c.; er hält Pollio für Abtaljon und Sameas für Schemaja aus Babylon die eigentlichen Gründer der pharisäischen Doctrinen. S. 498 flg.

Erklärungsweise die jede prophetische Stelle ganz concret und eng buchstäblich faßt. In diesem Falle war sie richtig, in andern Fällen ist sie falsch, wie uns solche falsche Deutungen nur zu viele schon im Kampfe der Pharisäer gegen Jesus Christus vorkommen. Doch war die Antwort nicht etwa bloß zufällig richtig, sondern das Synedrium gab seine Erklärung in einem höhern ihm selbst unbewußten Antriebe, so daß hier eintraf was Johannes XI, 45—52 von Kaiphas sagt: „Das sprach er nicht aus sich selbst, sondern da er Hohepriester war u. s. w.“ *)

*) Wetstein's Ausspruch: Magno consensu Judaei tradunt Messiam Bethlehemi nasciturum ist nicht richtig; die Stellen welche er anführt drücken das nicht aus, da prodire (יצא) nicht schlechthin identisch ist mit nasci, vrgl. R. Salomo: digna eras (Bethlehem), ut esses parva in familiis Judae . . . . verum ex te prodibit mihi Messias filius David. Ich weiß keine einzige Stelle welche direkte bezeugte, daß Christus zu Bethlehem geboren werden sollte, denn Chald. hat ex te coram me prodibit Christus; Abendana (Additamm. ad Michlal Jovi) ex te mihi egredietur judex, qui dominium exerceat in Israele; is vero est rex Messias, e Davidis Betlehemitae posteris oriundus; und so die Rabbiner durchweg; Deyling (Observatt. II, 121) sagt geradezu: Recentiores Judaei . . . . . negunt hunc egressum fore immediatum et ipsum Christum ibi nasciturum. Die Erklärung des Synedriums steht daher nach dieser Seite isolirt, doch scheint sie damals die gewöhnliche Auffassung des prophetischen V. wenigstens geworden zu sein, wenn sie es nicht schon war; die Einwendung der Juden Joh. VII, 41, 42 numquid a Galilaea venit Christus? Nonne Scriptura dicit: quia ex semine David et de Bethlehem . . . . venit Christus? weiset darauf hin Daß die spätern Juden davon nichts wissen wollten, erklärt sich leicht. Hieronymus allein beruft sich (Habac. III, 3: Deus ab Austro veniet) also auf seinen hebräischen Lehrer (wenn er nicht wie Anger meint ein Nazaräer war), daß man leicht erkennt, er habe Bethlehem für den Geburtsort des Messias gehalten: Audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere: quod Bethlehem ista sit ad Austrum, in qua natus est Dominus atque Salvator, et ipsum esse de quo nunc dicatur: Dominus ab Austro veniet, hoc est nascetur in Bethlehem et inde consurget. S. A. Anger: Synopsis Evv. p. 11.

7. Alsdann berief Herodes heimlich die Magier, erfuhr von ihnen genau die Zeit der Sternerscheinung

8. und verwies sie nach Bethlehem mit den Worten: Gehet und forschet sorgfältig nach dem Kinde, wenn ihr es aber gefunden, gebt mir Nachricht, damit auch ich komme und es anbethe.

Die Antwort des Synedriums war dem Könige höchst wahrscheinlich ganz erwünscht; er konnte ja gegen das kleine Bethlehem leichter und unvermerkter einen Gewaltstreich ausführen als gegen Jerusalem. Dazu kam, daß der hohe Rath sein Mißtrauen auf den Bericht der Magier kaum zurückhielt, das sich über ganz Jerusalem verbreitete und die Sache bald wieder in Vergessenheit zu bringen versprach. Beides beutete der verschlagene seiner Natur nach mißtrauische und furchterfüllte Herodes für sich aus. Um von der Sache nicht weiter reden zu machen, berief er die Magier heimlich zu sich; um der Sache auf die Spur zu kommen, fragte er sie aus schickte sie in der That nach Bethlehem nicht an einen andern Ort, um sie etwa irre zu führen, und lud sie zur Rückkehr ein. Er zweifelt nicht, daß sie das Kind finden würden, und thut überdieß Alles was sie mit Zuversicht seiner eigenen Person gegenüber erfüllen könnte. Daß er die Magier, sowie er seine Absicht erreicht, aus dem Wege geschafft hätte, läßt sich nach dem was er zu Bethlehem that nicht bezweifeln.

Der schlaue König suchte, nachdem er das Vertrauen der Magier gewonnen hatte, ihnen so viel als möglich abzulocken. Es hing Vieles davon ab, wie lange sie schon eine solche Ahnung in sich trugen, darum fragte er nach der Zeit der Sternerscheinung oder wie der Ausdruck wörtlich lautet: nach der Zeit des scheinenden Sternes. Er lernte von ihnen wie wir sagen würden die „Geschichte des Sternes" der noch leuchtete, d. i. noch am Himmel stand kennen, nemlich seinen Auf- und Untergang seine Kulmination seine Stellung zu den übrigen Sternen und was sie sonst an ihm beobachtet hatten. Da wir für die Sterne kein anderes Maaß als die Zeit haben, so ist die Bezeichnung „Zeit des Sternes" vollkommen erschöpfend und ausreichend. Daß er zuerst nach dem Sterne fragt und dann die Weisen nicht bloß zur Rückkehr sondern zu einem erneuten Besuche einladet, lag sowohl im eigenen Interesse als in

dem welches er für das Kind heuchelte. Er selbst konnte nicht hingehen, wenn er nicht Aufsehen erregen wollte, was um Alles in der Welt verhüthet werden mußte.

9. Nachdem sie den König angehört hatten reisten sie ab, und siehe, der Stern den sie im Morgenlande gesehen ging vor ihnen her, bis er angelangt darüber stehen blieb wo das Kind war.

Die Auffassung der Worte dieses Verses hängt von der Vorstellung ab, die man mit der Erscheinung des Sternes verbindet. Betrachten wir sie als ein Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, dann sind die einzelnen Ausdrücke im streng buchstäblichen Sinne beizubehalten, und eine weitere Schwierigkeit bleibt nicht zu lösen. Sowie sie ihre Reise antraten, erschien der Stern ging vor ihnen her und blieb über dem Orte stehen wo das Kind war. Der Stern geleitete sie als himmlischer Führer an Ort und Stelle zum sichern Unterpfande, daß sie recht gewiesen worden, worüber sie nicht anders als sehr erfreut sein konnten. Betrachten wir aber die Sternerscheinung als etwas Wunderbares und Außerordentliches, das aber in den Naturgesetzen seine Begründung hat, ihnen wenigstens nicht widerspricht, dann sehen wir leicht, daß die Worte des Evangelisten nicht im streng buchstäblichen Sinne genommen werden können, da sich kein Stern von Nord nach Süd in der Richtung von Jerusalem nach Bethlehem bewegt. Wir müßen dann vielmehr sagen, daß die Beschreibung malerisch und möglichst anschaulich gehalten die scheinbare Bewegung als eine wirkliche darstelle. Stand nemlich der Stern am Südhimmel und fast im Zenith der Magier da sie Jerusalem verließen, so schien er vor ihnen herzugehen. Ihr Führer war der heilige Geist, er leitete sie durch jenen geheimnißvollen Zug, der man gestatte die Vergleichung dem Magnete gegenüber den Polen innewohnt, oder durch jene Ahnung, vor der auch im niedern psychologischen Gebiete die Schranken des Raumes im Ferngesichte fallen. Er leitete sie untrüglich zu den Füßen des göttlichen Kindes, aber die Magier selbst konnten diesen Zug nur dem Einflusse des Sternes über ihnen zuschreiben. Sie hatten für diese ihre so sichere und mächtige Führung keinen andern Erklärungsgrund als im Sterne; daher mußten sie sagen: der Stern ging vor

uns her und zog uns nach, bis wir das Kind fanden. Dabei nöthigt uns nichts zu der Annahme, daß sie den Stern für ein beseeltes Wesen (eine Gottheit) hielten, obgleich dieß der Sternanbethung zu Grunde lag, denn wir sind durch nichts berechtigt, sie für Sternanbether zu halten. Die Belehrung ging vom Sterne aus; ihre letzte Ursache war aber nicht der Stern sondern Gott auch in den Augen der Magier.

Die Zeit da sie von Jerusalem nach Bethlehem gingen, gibt der Evangelist nicht an; aus dem Umstande aber daß ihnen der Stern leuchtet, schließen wir mit Recht auf eine nächtliche Reise. Noch an demselben Abende sobald sie Herodes entlassen hatte, machten sie sich auf den Weg. Nächtliche Reisen sind im Oriente gewöhnlich und hatten für die ferne herkommenden Magier um so weniger etwas beschwerliches, da sie Zelte bei sich führten und überall Lager schlagen konnten.

Wir sind nun da angelangt, wo einzelne Bemerkungen zum vollständigeren Verständniße dieses außerordentlichen Vorganges an Ort und Stelle sein dürften. Ihrer seien kurz folgende:

Erstens: Mit der Beobachtung der Gestirne stand von jeher die Astrologie im engsten Zusammenhange. Der Glaube war ebenso alt als überall hin verbreitet, daß die Geschicke der Völker in den Sternen aufgezeichnet und aus ihnen zu entziffern wären. Conjunktionen von Planeten oder die Erscheinung außerordentlicher Sterne galten für die Vorbilder ebenso außerordentlicher Erscheinungen auf Erden. Vorzugsweise brachte man die Geburt großer Männer mit solchen uranologischen Vorgängen in Verbindung.

Zweitens: Das geistige Leben der Kulturvölker war zur Zeit der Geburt Christi in völliger Auflösung begriffen. Alles sehnte sich und erwartete eine Neugestaltung der Dinge. Die irdischen Phasen menschlicher Erkenntniß waren durchlaufen, keine Philosophie kein Orakel gab dem fragenden Geiste mehr Antwort, nur die Himmel schienen noch nicht gelöste aber zu lösende Geheimniße zu enthalten, daher hatten gerade in dieser Periode Mathematiker Astrologen und Mantiker ihr goldenes Zeitalter. Fromme Frauen wie gotteslängnerische Männer (Tiberius*) wandten sich gleichmäßig den astrologischen und magischen Geheimwissenschaften zu.

*) Sueton. v. Tib. 69: circa Deos ac religiones negligentior, quippe

Drittens: Die Kunde der messianischen Erwartungen der Juden hatte sich über den ganzen Erdkreis ausgebreitet. Ebenso hielt man auch ihre Erfüllung für nahe. Das sind zwei Sätze, welche nach den immer und immer citirten Stellen aus Tacitus und Suetonius keiner nähern Begründung bedürfen.*) Schließen wir nun die Magier in diese Erkenntniß und Erwartung eines mächtigen Königs mit ein, so konnten sie nach ihrer religiösen Grundanschauung nicht zweifeln, Zeichen und Merkmale ihrer Erfüllung vom Himmel zu erwarten, und das um so weniger wenn sie etwa mit dem Bileamischen Orakel bekannt waren: „Ich sehe ihn doch nicht jetzt; ich schaue ihn doch nicht nahe: es tritt hervor ein Stern aus Jakob und erstehet ein Stab aus Israel (4 Mos. XXV, 17).“ Wir dürfen aber bei den Magiern so gut eine Bekanntschaft mit den hl. Büchern der Juden sei's etwa nach der griechischen Uebersetzung oder nach dem Grundtexte voraussetzen, wie sie beim Kämmerer der Königin Kandace in Aethiopien (Act. VIII, 26—39) statt hatte. Der Ausdruck „Stern“ in der Weißagung ist allerdings bildlich gemeint, aber was sollte den Magier hindern, neben dem bildlichen am eigentlich buchstäblichen Sinn festzuhalten, zumal wenn Judäa (mit Syrien) am Himmel durch ein eigenes Sternbild (die Fische) vertreten war.**) Trat nun aus diesem uranologischen Juda plötzlich ein wunderbarer Stern hervor, so wies er wie von selbst auf das hin was am irdischen Juda geschehe. Dieser Stern am irdischen Israel war aber kein anderer als der erwartete Messias.

Doch möchte man dagegen sagen: wie sollte Gott den astrologischen Aberglauben zu einer Belehrung über die Geburt Jesu Christi benützen können oder wollen? Der Zweck heiliget wohl in keinem Falle die Mittel, aber Gott konnte an eine Vorstellung anknüpfen, welche in ihrer Allgemeinheit wahr ist und nur in ihrer concreten

addictus mathematicae, persuasionisque plenus, cuncta fato agi. Diog. Laert. I, 200. Tauch., wornach der Gotteslängner Bion Borysthenites in der Krankheit Amulette, περίαπτα anlegt. Haneb. Gesch. der bibl. Offenb. S. 520.

*) Tac. hist. V, 13. Suet. v. Vespas. 4.

**) So spricht sich Abrabanel in Maajene ha-Jeschua (Comment. über Daniel) aus. Freilich starb dieser berühmte Jude erst 1508.

Anwendung Aberglaube und Irrthum wird. Die Prämisse, welche allen astrologischen Deutungen zu Grunde liegt, ist der Glaube an Einen Entwicklungsgang des Himmels und der Erde, dessen Mittelpunkt die Geschichte der Menschheit bildet. Die Einheit der Geschichte Himmels und der Erde im Menschen sehen wir noch nicht, noch ist sie ein Geheimniß, und alle speziellen Folgerungen die wir ziehen wollten wären frevelhaft, aber ihr Vorhandensein ist nicht zu läugnen. Gott läßt sich in seinen Führungen zum Menschen herab und erhebt ihn so stufenweise unvermerkt geheimnißvoll aber sicher zu sich empor. Eine solche wunderbare Herablaßung und Führung Gottes bethen wir im Sterne der Weisen an.

Wie wir uns die Erscheinung des Sternes zu denken haben, wird kaum je mit objectiver Sicherheit beantwortet werden. Die Erzählung des Evangelisten ist so gehalten, daß man leicht erkennt, er habe die Erscheinung des Sternes für ein Wunder und etwas so direkte Uebernatürliches angesehen als die Erscheinung der Engel auf der Flur von Bethlehem und so viele andere übernatürliche Vorkommnisse im Leben Jesu Christi. Sein Leben selbst war ja das Wunder schlechthin: Ausstrahlungen davon nach allen Seiten konnten einem Zeugen wie Matthäus, der so vieles Außerordentliche mit eigenen Augen gesehen, nicht mehr befremdlich vorkommen. Der Wunderstern war ihm Ein Radius aus den unzähligen des Mittelpunktes Jesus Christus innerhalb jener Peripherie, welche seine leibliche Erscheinung im Universum beschrieb.

Der Wissenschaft bleibt es dabei unbenommen, Anknüpfungs- und Erklärungsversuche zu wagen, nur soll sie keine objectiv geltenden Folgerungen daraus ziehen wollen. Wie viele Geheimniße birgt die Sternenwelt für uns? Trotz der bewunderungswürdigen Fortschritte der Astronomie kennen wir noch nicht die Anfangsgründe dieser glänzenden Hieroglyphen. Wie ein Kind das kaum die Schlüsselblume kennt schaut unser Auge über jene Gefilde hin, auf denen

„wie Gras der Nacht Myriaden Welten keimen.“ *)

Und wir sollten da zu sprechen wagen: das war der Stern der Weisen und nichts anders? oder: er war ein Wunder oder keines?

---

*) Kosmos I, 161.

Wollen wir eine Beobachtung am Sternhimmel mit der evangelischen Erzählung in Verbindung bringen, so biethet sich als nächstliegende die Beobachtung der veränderlichen Lichtstärke einzelner Sterne dar, welche periodisch den Glanz eines Sternes erster Größe annehmen und wieder so matt werden, daß sie dem bloßen Auge verschwinden, oder auch jene des Auftauchens ganz neuer Sterne und zwar mit einer solchen Lichtstärke, daß sie selbst am Tage gesehen werden konnten nach und nach aber wieder ganz verschwanden. *)

*) Mädler in seinem klassischen Buche: Populäre Astronomie (4. Aufl. Berlin 1849) zählt 19 Sterne auf bei denen Perioden der Veränderung des Lichtes mit Sicherheit erkannt wurden, und 4 Sterne welche neu aufleuchteten und wieder verschwanden. Führen wir nur ein paar Beispiele an: 1) Am 13. August 1596 fand Dav. Fabricius Prediger zu Ostall in Friesland diesen Stern (Mira Ceti) dritter Größe und konnte ihn hernach nicht wieder finden. Da noch gar kein Beispiel periodisch veränderlicher Sterne bekannt war, so hielt er den Stern für wirklich verschwunden. Erst Holwarda in Franecker sah ihn 1638 wieder und bemerkte seine Veränderlichkeit. Er ist seit 1660 fleißig beobachtet worden und seine Periode ist besser bekannt als bei den meisten übrigen. In seinem Maximum hat er nicht immer gleiche Helligkeit, gewöhnlich erreicht er die zweite oder dritte einigemale nur die vierte Größe, auch selbst von der ersten wollen ihn Einige beobachtet haben. Sein Licht ist stark röthlich und Struve konnte die rothe Farbe selbst dann noch erkennen, wenn er im schwächsten Licht und gewöhnlichen Ferngläsern bereits verschwunden war. Merkwürdig ist noch der Umstand, daß er nur 40 Tage braucht, um von der sechsten Größe (wo er scharfen Augen sichtbar zu werden anfängt) bis zum Maximum zu wachsen, 66 hingegen um wieder bis zur sechsten abzunehmen. (S. 436.) 2) Im Jahre 1572 sah Tycho in der Cassiopeja eines Abends plötzlich einen überaus hellen Stern aufleuchten. Er hatte einen Zusammenlauf des erstaunten Volkes erregt und Tycho ward durch diesen erst auf den Stern aufmerksam geworden. Er übertraf in der ersten Zeit seiner Sichtbarkeit alle Sterne und selbst die Venus an Glanz und ward bei Tag bequem gesehen, so wie Nachts durch eine mäßige Wolke. Im folgenden Jahre nahm sein Glanz allmählig ab und 1574 verlor er sich ganz; die später entdeckten Ferngläser selbst die kräftigsten der neuern Zeit haben ihn ebenfalls nicht wieder gefunden. Sonderbar ist es allerdings, daß (nach weniger verbürgten Nach-

Die hl. Väter haben die Erscheinung des Sternes der Weisen durchgehends für ein Wunder angesehen. Es war ihnen durch die hohe Bedeutung, welche diesem Vorgange vom apostolischen Zeitalter an zugeschrieben wurde hinreichend motivirt. Die Magier waren die Erstlinge der Heiden wie die Hirten jene der Juden; ihre beiderseitige gleichzeitige Berufung bezeichnete die Allgemeinheit des Werkes Jesu Christi schon in seinem Beginne. Das älteste außerbiblische Zeugniß enthält der Brief des heil. Ignatius an die Epheser (c. XIX): er zeigt uns, welcher Ansicht die apostolische Zeit betreff des Sternes der Weisen war in den Worten: „Wie ist der Herr der Welt geoffenbart worden? Am Himmel glänzte ein Stern der an Glanz alle Gestirne übertraf, dessen Licht unaussprechlich schön war und dessen Neuheit Staunen erregte. Alle übrigen Gestirne nebst Sonne und Mond bildeten seine Umgebung. Er selbst verbreitete sein Licht über alle, und es war ein schreckenvolles Erstaunen, woher ihnen diese niegesehene Neuheit käme.“

Bekanntlich hat Kepler die im Jahre 747 (u. c.) eingetretene äußerst seltene Conjunction des Jupiter und Saturnus im Zeichen der Fische für den Stern der Weisen gehalten und darnach das Geburtsjahr Jesu Christi selbst bestimmt. Ihm traten Ideler, Sepp

richten) 1260 und 945 in derselben Gegend ein Stern erschienen und wieder verschwunden sein soll; die Zwischenräume von 315 und 312 Jahren sind einander ähnlich genug, um etwas Periodisches vermuthen zu lassen. (S. 442). 3) Im Jahre 1837 am 15. Dezbr. sah John Herschel am Kap der guten Hoffnung den Stern η Argo, den alle frühern Beobachter und Herschel selbst noch im November 1837 als Stern zweiter Größe und ohne eine Spur von Veränderlichkeit beobachtet hatten, unerwartet als Stern erster Größe. Bis zur Mitte des Januar nahm er an Glanz beständig zu, so daß er um diese Zeit α Centauri gleich kam und Arcturus übertraf (S. 443).“ — Ausführlicher und tiefer auf die räthselhafte Erscheinung eingehend, verweilt der Verfasser des Kosmos bei der Betrachtung der neu erscheinenden und bald nach ihrem meist plötzlichen (nicht allmähligen) Aufglänzen wieder verschwindenden Sterne. Er führt 21 derselben an: 1) den von 134 vor Christus, Hipparchs Stern, von den Chinesen erwähnt, im Scorpion u. s. w. Münch. Gelehrte Anzeigen. 1851. 12. Kosmos III. von Humboldt.

und Ebrard bei. Aber wenn auf eben diese Erscheinung des Sternes bauend nach einer andern Combination Wieseler das Jahr 750 als Geburtsjahr Christi berechnet, und Weigl obgleich nach andern Prämissen 748 ansetzt: so sehen wir leicht, daß nur folgender Schluß im günstigsten Falle erlaubt wäre: „Im Jahre . . . . ist Christus geboren worden, da war dieses außerordentliche Phänomen . . . . am Himmel eingetreten: also ist es glaublich der Stern der Weisen gewesen“; aber nicht der umgekehrte Schluß vom fraglichen Stern der Weisen auf das gleichfalls fragliche Geburtsjahr Christi. Eine unbekannte Größe kann nicht zur Bestimmung einer andern unbekannten Größe dienen.

10. So wie sie den Stern erblickten freuten sie sich mit überaus großer Freude.

11. Und sie gingen in das Haus und sahen das Kind mit Maria seiner Mutter und fielen nieder und betheten es an und öffneten ihre Schätze und brachten ihm Geschenke: Gold Weihrauch und Myrrhe.

Jesus wurde wohl in einem Stalle geboren, aber Joseph hatte die Mutter mit dem Kinde so bald als möglich in einem Hause unterzubringen gesucht, so daß die Magier, wenn sie auch wenige Tage nach der Geburt eintrafen, das Kind schon nicht mehr im Stalle fanden. Der Ausdruck: „sie fielen nieder und betheten das Kind an“, gibt über den Grad ihrer Erkenntniß betreff des heiligen Kindes keinen bestimmten Anhaltspunkt; ebensowenig an sich auch die Opfergaben, da Geschenke überhaupt mit zur orientalischen Huldigung gehören und die hier genannten Gaben zunächst als Erzeugnisse ihres Landes des gold- und balsamreichen Arabiens dargebracht wurden. Doch haben sie zugleich eine spezielle Beziehung auf die „königliche“ Würde und Hoheit, vor der die Weisen ihre Knie beugen; denn Gaben in Gold Weihrauch und Salböl (die hier gemeinte fließende Myrrhe) stehen in einer zu nahen Berührung mit der königlichen Prärogative, als daß sie ignorirt werden könnte. Der König wird gesalbt (Myrrhe), sein ist die Macht und Herrlichkeit (Gold), ihm gebührt Anbethung und Ehre (Weihrauch).

Die hl. Väter insgesammt haben in ihrer Vorliebe für die mystisch-allegorische Erklärung schon von den ersten Jahrhunderten an die

Gaben der Magier als Symbole ihrer gleichsam prophetischen Erkenntniß der gottmenschlichen Person Jesu Christi angesehen, obgleich sie in der Deutung nicht ganz zusammenstimmen. Die Einen (Tertull. Chrysost.) sagen, daß er durch sie als Gott und Mensch, die Andern (Irenäus*), Orig. Theophyl. und von da an die meisten Spätern), daß er durch das Gold als König durch den Weihrauch als Gott durch die Myrrhe als Opfer für die Sünden der Welt dargestellt werde. Maldonat ist vorsichtig genug, nur die Möglichkeit einer solchen Bedeutung der Opfergaben zuzugestehen. Wenn wir aber hier etwas Providentielles, ohne daß es den Magiern selbst bekannt gewesen wäre, annehmen wollen, so scheint mir darin eine Hindeutung auf das schon von den Propheten vorhergesagte dreifache Amt Jesu Christi zu liegen: nemlich im Golde auf das königliche im Weihrauch auf das priesterliche in der Myrrhe (dem Salböle) auf das prophetische Amt Christi; vrgl. Js. LXI, 1 „der Herr hat mich gesalbt frohe Bothschaft zu bringen den Sanften, mich gesandt die gebrochenen Herzens zu heilen.“ **)

---

*) Bei Irenäus lesen wir: „Die Weisen zeigten (durch die Darbringung ihrer Geschenke) wer er war, den man anbethen mußte. Sie opferten ihm Myrrhen, weil er für das menschliche Geschlecht sterben sollte: Gold, weil er ein König war dessen Königreich kein Ende haben sollte, und Weihrauch, weil er Gott war (l. III. c. 10). Gegen Celsus der über die Weisen spottete, προσκυνοῦντες ἔτι νήπιον ὡς θεὸν, erwidert Origenes, daß sie ihm gleichsam Geschenke eines Gottes und Menschen gebracht hätten: Gold als Zeichen seines königlichen Ansehens, Myrrhen als einem der da sterben sollte, Weihrauch als einem Gotte (cont. Cels. p. 45). Tertullian sagt, daß sie ihn durch diese Geschenke als Gott und König (quasi Deum et Regem) verehrt hätten (adv. Marc. l. III. c. 12). S. engl. Bibel, übersetzt v. Brucker. XII, 138.

**) Vrgl. das neueste Bibelwerk: „Das Gold ist Huldigung für Jesus als dem Könige (sic); der Weihrauch sinnbildet das ewige Hohepriesterthum des Sohnes Gottes; die Myrrhe deutet auf die Bitterkeit des Prophetenthums Christi auf das Leiden und den Tod des Herrn.“ Letzteres ist unrichtig, denn zwei so ganz verschiedene Dinge wie Prophetenthum und stellvertretende Leiden können nicht in Einem Symbole dargestellt werden. Auch wird (wohl in Uebereinstimmung mit den äl-

Nach einer alten Tradition kamen die Magier am 13ten Tage (6. Jäner) nach der Geburt des Kindes in Bethlehem an. Die Richtigkeit dieser Ueberlieferung bleibt auf sich beruhen, wenn wir aber annehmen, daß sie, was freilich beschwerlich gewesen wäre, auf Dromedaren (Reit-Kamelen) reisten, so konnten sie in 13 Tagen eine Strecke zurückgelegt haben, die ein Pferd kaum in 50 Tagmärschen machen würde.*) Wir dürfen aber auch auf diese angedeutete Möglichkeit keinen Nachdruck legen. Denn über die Zeit ihrer Abreise über die Entfernung ihrer Heimath u. s. w. sind wir ebenso im Dunkeln wie über den Tag ihrer Ankunft in Bethlehem.

12. Und sie erhielten im Traume (göttliche) Antwort nicht umzukehren zu Herodes, und sie zogen auf einem andern Wege in ihr Land.

Der Evangelist bezeugt mit diesen Worten den göttlichen Schutz, unter dem die Magier standen; wie sie dem Winke von oben bereitwillig gefolgt waren, so behütete und bewahrte sie der Herr auf allen ihren Wegen. Indeß erging diese Weisung an sie auch um des Kindes willen; denn es lag nicht im Rathschlusse Gottes, die Nachricht von der (wenn auch im Sinne der Juden noch fraglichen) Geburt des Messias allgemein kund werden zu lassen. Für die Aufrichtigen die wahren Israeliten waren einstweilen Anknüpfungspunkte

---

tern Erklärern) der Nachdruck auf die Bitterkeit der Myrrhe gelegt, aber gegenüber dem Weihrauch kann nur die fließende Myrrhe d. i. Salböl gemeint sein nicht das bittere Myrrhen-Gummi, indem es mit Weihrauch identisch wäre.

*) Höchst (Nachr. aus Marrokko) versichert, ein Dromedar mache in einem Tage eine so weite Reise als ein Pferd oder Maulthier in 8 bis 10 Tagen, und lege an Einem Tage 40 dänische Meilen zurück. Ein indisches Kamel machte täglich (nach Philostr. Apoll. II, 6) 1000 Stadien, was nicht weniger als 25 deutsche Meilen sein würde. Vrgl. Win. bibl. Reallex. 3. v. „Die außerordentlichste Reise dieser Art, von der ich gehört habe, ist die eines Beduinen, den man mir oft in Kairo gezeigt hat. In fünf Tagen hat er den Weg von dieser Stadt nach Mekka zurückgelegt, was eine Strecke von mehr als 400 Meilen ist, und wozu die Karawane der Pilgrime über 30 Tage braucht." Sonnini (Reis. I, S. 369); Rosenmüll. Alterthsk. IV. 2 Abth. S. 23.

genug gegeben, der großen Masse versunken in pharisäische Vorurtheile mußte das Geheimniß noch verborgen bleiben.

Matthäus faßt sich bei der ganzen Erzählung so kurz als möglich; er will uns nur die Eine Thatsache der Anbethung Jesu Christi durch Heiden und seiner messianischen Bestättigung durch Zeichen am Himmel vorführen, alle weitern Einzelnheiten so schmerzlich wir sie auch vermissen: über die Natur des Sternes die Zeit der Ankunft der Magier ihren Aufenthalt ihre Heimath u. s. w. umgeht er. Der gute Wille erfährt genug; der böse erschöpft sich nie an Einwendungen und Bedenken.

13. Nachdem sie aber abgereist waren, siehe erschien ein Engel des Herrn im Traume Joseph und sprach: Steh' auf nimm das Kind und seine Mutter und flieh' nach Aegypten und verweile daselbst, bis daß ich zu dir (wiederum) sprechen werde; denn Herodes ist daran das Kind aufzusuchen, um es zu tödten.

14. Da stand er auf nahm in der Nacht das Kind und seine Mutter und zog nach Aegypten.

Von jeher suchten verfolgte Juden in Aegypten ein Asyl. Sie konnten dahin am schnellsten und durch die Wüste auf die sicherste Weise gelangen. Schon Jeroboam war vor Salomo nach Aegypten geflohen*); dasselbe geschah massenweise nach der Ermordung des Godolias aus Furcht vor der Rache der Chaldäer.**) Später wurden viele Juden nach Aegypten verpflanzt und waren zum Theil freiwillig eingewandert, so daß sich eine blühende jüdische Colonie mit einem eigenen Tempel und einer nicht unbedeutenden Literatur in griechischer Schrift und Sprache gebildet hatte.***) Joseph konnte es dort nicht schwer fallen, unter Stammgenossen eine Freistätte für das gefährdete Kind zu finden: seine Ankunft erregte um so weniger Aufsehen, da er nicht der einzige Flüchtling vor der Tyrannei des Herodes war, und ein davidischer Sproße alles von ihm zu befürchten hatte. Das Geheimniß ihres Kindes und die nächste

*) 1 Kön. XI, 40.

**) 2 Kön. XXV, 26.

***) Haneb. Gesch. d. Offenbg. S. 426. flgd.

eigentliche Ursache ihrer Flucht theilten sie wohl Niemand mit. Lukas wenigstens sagt, daß Maria „alle Worte (und außerordentlichen Vorgänge) in ihrem Herzen bewahrt habe.“ *)

Die Tradition bezeichnet Matarea**) in der Nähe von Heliopolis als den Aufenthaltsort der heil. Familie. Die Frage, wie lange Joseph mit dem Kinde in Aegypten blieb, löst Matthäus nicht, und sie kann um so weniger aus der Ueberlieferung beantwortet werden, da sie in ihren Angaben von zwei bis acht Jahren schwankt und somit unzuverläßig ist.***) Drängen wir die Ereignisse zusammen, so können Flucht und Rückkehr in Ein Jahr — das Todesjahr des Herodes — fallen. Auch die Abreise der Magier und die Flucht Josephs dürfen wir durch keinen großen Zeitraum trennen, vielleicht geschah beides in einer und derselben Nacht. Die Magier zelteten vor der Stadt; sowie sie aufgebrochen waren, erging auch an Joseph der Ruf zu fliehen. Uebersehen wir aber nicht, daß es sich hier nur um ein Vielleicht handelt. Gott hat dem menschlichen Vorwitze überall Schranken gezogen. Die engsten und gewiß heilsamsten aber in heiligen Dingen. Hier hat sich, wenn ich so sagen darf, die göttliche Oekonomie selbst als ersten Grundsatz aufgestellt: Viel nicht vielerlei (Multum non multa). Wir haben gewiß an dem Viel (multum) das uns der Evangelist vorführt so viel zu betrachten, daß wir das Vielerlei (multa) des Vorwitzes leicht entbehren. Nur wer schmählich genug an der Schale kaut mag am Kerne Ueberdruß und Ungenügen empfinden.

15. Und er blieb daselbst bis zum Tode des Herodes, damit erfüllt werde das Wort des Herrn durch den Pro-

---

*) Luk. II, 19, 51.

**) Heut zu Tage: Matarieh d. i. frisches Wasser, indem sich daselbst das süßeste Quellwasser von ganz Aegypten findet. Mohammedaner (Mekkapilger) wie Christen schreiben ihm besondere Heilkräfte zu. Nach einer andern Sage diente Matarieh nur als erster Zufluchtsort, Pococke, Beschreib. d. Morgenl. I, §. 60. Schubert (Reise in's Morgenl.): „Hier fand die heilige Familie auf der Flucht nach Aegypten aus der Wüste kommend, die erste Erquickung des lebendigen Wassers.“

***) Mald. zu V. 15.

pheten der spricht: Aus Aegypten rief ich (herbei) meinen Sohn.

Matthäus bringt den ägyptischen Aufenthalt des Kindes Jesus mit einer Stelle (Os. XI, 1) in Verbindung, welche sich nach ihrem historischen Zusammenhange auf den Aufenthalt in und die Befreiung Israels aus Aegypten bezieht, das Volk unter dem Einen Begriffe „mein Sohn“, wie noch oft geschieht, zusammengefaßt. Der Evangelist handelte bei der Anwendung dieser Stelle auf Jesus Christus glaublich nach einem doppelten Motive. Erstens: Nach den Grundsätzen der Pharisäer und der Grundanschauung des Volkes selbst mußte ein Aufenthalt des Messias in Aegypten d. i. einem unreinen Orte befremden.*) Er schien durch keinen prophetischen Ausspruch begründet: Alles zeugte vielmehr für das Gegentheil. Gefahr allein konnte dafür kein hinreichender Grund sein, denn Gottes Hand weiß jede Gefahr abzuweisen; eine wunderbare Rettung wurde erwartet keine Flucht; je größer die Zeichen und Wunder desto sicherer die messianische Zeit. Diese Bedenken drängten den Evangelisten, gerade im Aufenthalte Jesu in Aegypten einen besondern providentiellen Zweck zu suchen, und er fand ihn an der prophetischen Stelle: „Aus Aegypten rief ich meinen Sohn“, welche ihre letztendliche Erfüllung erst in Jesus Christus bekommen.**) Bis dahin war sie nicht ganz erfüllt worden. Es muß aber jedes Jota des göttlichen Wortes in Erfüllung gehen. Nach der damaligen gang und geben Auffaßung der hl. Bücher war Matthäus vollkommen zu der von ihm angewendeten Beweisführung berechtigt: Die prophetische Stelle Os. XI, 1 hatte sich nicht im ganzen und vollen Sinne bei der Befreiung Israels aus Aegypten erfüllt, darum mußte

*) Jose Ben Joeser . . . und Jose Ben Johanan . . . haben den maaßgebenden Ausspruch gethan, daß aller Boden worauf Nichtisraeliten wohnen, unrein mache.“ Schabb. f. 15. a. c. 2. vrgl. Bab. Kama f. 83. a. Nur im Lande Israel läßt sich die Schechina nieder, weßhalb das Targum Jonathan zu Ezech. I, 3 bemerkt, der Prophet habe die Sehergabe zuerst im heiligen Lande erhalten u. s. w. Haneb. l. c. S. 500.

**) Vrgl. dazu den schönen Ausspruch des heiligen Augustin: Habet scriptura sacra haustus primos, habet secundos, habet tertios.

der Messias in Aegypten verweilen und aus Aegypten zurückgerufen werden, damit das Wort ganz erfüllet werde: „Aus Aegypten rief ich meinen Sohn.“ „Denn, spricht Gott, also ist mein Wort das ausgeht aus meinem Munde: Es kehrt nicht fruchtlos zu mir zurück, sondern thut was ich beschlossen und führt aus wozu ich es gesendet (Jſ. LV, 11).“ Matthäus hebt ein theologisches Bedenken durch einen theologischen Beweis. Dieser mußte nothwendig auf denselben Grundlagen der Anschauung der hl. Bücher beruhen, von denen das Bedenken selbst ausgegangen war, anders hätte er keine beweisende Kraft gehabt. Zweitens: Die erste Geschichte des Volkes Israel war dem Evang. ein Typus der ersten Geschichte des Sohnes Gottes. Der Zug Israels nach Aegypten und dessen Aufenthalt daselbst erschien sowohl in Rücksicht auf Zweck (die Bewahrung Israels) als auf Form (die wunderbare Führung) wie ein selbstredendes Vorbild dessen, was an Jesus geschah.*) In der nicht zu verkennenden Aehnlichkeit sah Matthäus eine höhere Intention, und er fand ihre biblische Bezeugung in dem prophetischen Worte: „aus Aegypten rief ich meinen Sohn.“ Wir können die typische Analogie etwa in folgenden Satz zusammenfassen: Wie die Familie Jakobs physisch ihr Leben (bei drohender Hungersnoth) rettete und die Reinheit ihres Blutes bewahrte dadurch daß sie nach Aegypten zog: also trat dasselbe bei Jesus Christus ein; sein physisches Leben (die nothwendige Bedingung seines kommenden Berufes) sollte durch seinen Aufenthalt in Aegypten beschützt und bewahrt werden. Die Wechselbeziehung beider Zustände liegt sichtbar vor, ihr letzter Grund ist kein Zufall sondern der ewige göttliche Wille und Rathschluß. Wir haben bei der Beurtheilung prophetischer Stellen allerdings einen andern Maßstab, und das Vorgehen des Matthäus darf für uns kein Grund sein davon abzuweichen, aber auch nicht ihn der Kurzsichtigkeit zu beschuldigen. Der scheinbare Zwiespalt der Betrachtungsweise eines Matthäus und der unsrigen liegt nicht in der Sache noch im verschiedenen Maaße der Einsicht sondern im Standpunkte der Gesammtanschauung der hl. Bücher. Jener des Matthäus war theologisch, der unsrige ist histo-

*) Quae τυπικῶς praecedunt in aliis, juxta veritatem et adimpletionem referuntur ad Christum. Hier. (Com. in Os. f. 114).

risch. Jenseits werden sich beide ausgleichen, hienieden ist all unser Wissen Stückwerk.

Wir müssen feierlich gegen die ziemlich allgemeine von Maldonat*) vertretene und in neuester Zeit von einem berühmten Namen**) neu unterstützte Ansicht protestiren, daß Matthäus den Ausdrück „erfüllen" auch im weitern Sinne nehme, nach dem er etwa unserm „anwenden" entspreche. Gleich in unserer Stelle heiße: damit erfüllet werde, eigentlich nur: so daß in Anwendung gebracht werden könnte. Ein solcher Sprachgebrauch findet sich nirgend im

*) Mald. (ad loc.): Dicitur prophetia, quantum equidem observare potui, quatuor modis impleri. Primum quum id ipsum fit, de quo proprie et literali ut dicitur sensu intelligebatur . . . Secundo, cum fit non id de quo proprie intelligebatur prophetia, sed id quod per illud significabatur . . . . Tertio cum nec id fit de quo proprie intelligitur prophetia, nec id quod per illud significatur, sed quod illi simile est . . . . Quarto cum id ipsum quod per prophetiam dictum erat, quamvis jam factum fuerit, tamen magis ac magis fit.

**) Wiseman (Zusammenhang der Ergebniße 2c. I, zehnte Vorlesung) widmet der Untersuchung über die Bedeutung des Wortes „erfüllt werden" — drei Paragraphe 28—30 (erste deutsche Ausg. S. 449 bis 456). Die Ueberschrift von §. 29: „Der Ausdruck „erfüllt werden" wird auch bei bloßer Anpassung von Schrifttexten gebraucht," und §. 30: Schlagende Belege dafür aus syrischen und arabischen Schriftstellern — belehrt uns über seine Ansicht genugsam. Er sagt selbst noch: „Ich will Ihnen durch Beispiele aus den frühesten syrischen Schriftstellern zeigen, daß im Oriente ähnliche Ausdrücke gebraucht werden, um biblische Sätze auf Personen anzuwenden, wo die Schriftsteller unmöglich glauben konnten, daß sie sich ursprünglich auf dieselben beziehen (453)." — Die Sache auf welche sich Wiseman beruft unterliegt keinem Zweifel, aber die von ihm gezogene Folgerung dürfen wir nicht zugeben. Eine mißbräuchliche einmal geläufig gewordene Redensart späterer Jahrhunderte dürfen wir nicht ohne weiters auch den evangelischen Schriftstellern beilegen. Matth. hatte wenn er das Wort „erfüllt werden" gebraucht eine ganz andere Absicht als der Lebensbeschreiber des heil. Ephräm. Er legt darauf den Hauptnachdruck, alles hängt ihm davon ab; wie sollte er das Wort in einem so weiten spielenden Sinne gebraucht haben?

N. T. Er widerspricht den Sprachgesetzen selbst, denn zwischen "erfüllen" und "in Anwendung bringen" besteht kein innerer Zusammenhang. Endlich würde eine solche Berufung auf das A. T. bedeutungslos — eine rabbinische Spielerei. Matthäus unterlegte dem Worte erfüllen keine andere Bedeutung, er betrachtete das A. T. aber von einem andern Standpunkte als wir vielfach gewohnt sind. Der Fehler liegt nur darin, daß man an seine Erklärung der hl. Schriften des A. B. den modernen Maaßstab der pur geschichtlichen Interpretation anlegt.

16. Da wurde Herodes, weil er sich von den Magiern hintergangen sah, sehr aufgebracht und hinschickend tödtete er alle Kinder in Bethlehem und seiner ganzen Umgebung vom zweijährigen an und herab nach der Zeit, die er von den Magiern erfahren hatte.

Die Blutthat des Herodes hatte außer seiner Grausamkeit noch einen besondern Grund in seinem Zorne über die Magier, der ihn zu exorbitanter Rache trieb, wie es der Evangelist nachdrücklich hervorhebt. Er hielt ihr Ausbleiben für eine zu Bethlehem mit den Aeltern des vorgeblichen Messias abgemachte Sache, hinter der nur hochverrätherische Absichten stecken konnten. Da galt es einen schnellen und ausreichenden Schritt zu thun um all dem mit einem Male ein Ende zu machen. In der That schien dazu sein Mittel am geeignetsten: es wirkte unfehlbar und lüftete den Schleier nicht der über dem geheimnißvollen Kinde lag, denn Niemand erfuhr den Beweggrund seiner That.

Herodes konnte die Zeit nur im Allgemeinen bemessen: er mußte indeß jedenfalls sicher gehen. Wie er die Kinder der Umgebung nicht verschonte und die weiteste räumliche Peripherie wählte, so that er auch in Beziehung auf die Zeit. Es scheint, daß der Stern den Magiern schon ziemlich lange geleuchtet hatte; mit der Empfängniß Jesu Christi mochte er ihnen aufgegangen sein. Als sein Licht wuchs und er am Horizont weiter heraufstieg, nahmen die inneren Antriebe zu und reiften den Entschluß, den Messias selbst aufzusuchen. Sie mochten sein erstes Aufleuchten auf die Geburt des erwarteten Königes bezogen und dem Herodes, der alles genau von ihnen erfuhr, so gedeutet haben. Doch wie dem sei, wir begreifen

leicht, daß Herodes kaum anders handeln konnte, wenn er nicht bei halben Maßregeln stehen bleiben wollte, wozu er gar nicht der Mann war. Was er (insbesondere in solchen Dingen) unternahm that er ganz. Menschenleben hatte er nie geachtet.

Den Ausdruck „Umgebung“ haben wir wohl vom eigentlichen Stadtgebiethe zu verstehen, von dem was zu Bethlehem gehörte und den Gau Bethlehem (V. 6) nach der Weissagung des Michäas ausmachte. Groß war die Anzahl der gemordeten Kinder nicht, sie überstieg kaum die Zahl zehn oder zwölf*); und bald verschwand die Erinnerung an diese Metzelei unter den andern Blutscenen, von denen insbesondere die letzten Jahre des Herodes voll waren.**) Man sage nicht, daß die Tendenz diesem Morde eine besondere nicht zu übersehende Wichtigkeit in den Augen des Volkes verliehen hätte: denn außer den Wenigen in das Geheimniß der Geburt Jesu Christi eingeweihten Personen wußte Niemand darum. Und überdem hatten die Machthaber dieser Welt zu jeder Zeit Mittel auch Offenkundiges zu verschleiern.

17. Dazumal erfüllte sich, was gesprochen worden durch Jeremias den Propheten der sagt:

18. Eine Stimme zu Rama ist gehört worden Weinen und viel Wehklagen; Rachel (ist's) die ihre Kinder beweint und sich nicht will trösten lassen, weil sie nicht mehr sind.

Der Evangelist sagt besonnen: „dazumal erfüllte sich,“ nicht wie oben (V. 15), „das geschah, damit erfüllt werde.“ Er selbst

---

*) Nehmen wir die Einwohnerzahl von Bethlehem zu 1000 und die jährlichen Geburten zu 30 an, davon die Hälfte Mädchen, so bleiben 14 bis 15 Knaben, von denen wieder kaum die Hälfte ein Jahr überleben. Vrgl. Vollborth: Inquiritur in caussas, cur Josephus caedem puer. Bethl. silentio praeterierit, Göttingen. 1788. (Programm).

**) Vrgl. Jos. Bell. jud. I, 33, 6. Hug Gutachten p. 111. Wetst.: Post tot crudelitatis exempla ab Herode Hierosolymis et tota passim Judaea editis (verbis utor Jaaci Vossii, hominis minime superstitiosi aut creduli Chron. S. p. 159) post sublatos diversis suppliciis tot filios, tot uxores, proximos et amicos, non magna res fuisse videtur, sustulisse quoque unius oppidi aut vici et ad-

will beides wohl unterschieden wissen. Das Eine spricht direkt aus: So mußte es kommen damit erfüllt werde, das Andere besagt: Weil es so kam ist erfüllt worden, ausgehend von dem Grundsatze, daß die Worte der heiligen (alttestamentlichen) Bücher eine mehrfache Erfüllung haben können.

Matthäus betrachtet die eben angeführte Stelle theils nach ihrem Wortlaute theils nach ihrem (zugleich typisch-prophetischen) Sinne. In beiden Beziehungen ist sie vollkommen in Erfüllung gegangen.

Nach ihrem Wortlaute: denn was damals (beim Untergange des Reiches Juda) vom Weinen und Wehklagen der Rachel gesagt wurde, galt zugleich und im vollkommensten Sinne vom Weinen und Wehklagen beim Bethlehemitischen Kindermorde. Im Jammergeschrei der Mütter erfüllte sich das prophetische Wort: Rachel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen. Denn sie war in Bethlehem begraben, wenigstens wurde dort von Alters her ihr Grab gezeigt.*) Jede Klage der Mütter galt somit nur als Wiederhall ihrer eigenen Klagen; in den Müttern klagt sie mit.

Noch mehr. Von einer Klage Rachel's zu Rama konnte nur im unvollkommenen Sinne gesprochen werden, von einer Klage zu Bethlehem dagegen im vollkommenen Sinne, weil sich dort und nicht in Rama Rachels Grab befand. Eben das scheinbar Unzusammenhängende und Ungenaue: „in Rama wird eine Stimme gehört: Rachel beweint ihre Kinder“, enthielt für Matthäus eine Hindeutung auf eine nochmalige und vollkommene Erfüllung des prophetischen

---

haerentis territorii infantes, quorum strages in loco perexiguo non admodum magna esse potuit, cum non omnes, sed mares tantum, et qui intra bimatum essent, fuerint caesi.

*) Das Grabmal welches Jakob für die Rachel errichten ließ wird noch heut zu Tage eine halbe Stunde nördlich von Bethlehem unter dem Namen Kubbet Rachil gezeigt, und Robinson (I, 373) zweifelt nicht an dessen Aechtheit. Die Tradition scheint sehr alt und jedenfalls schon zur Zeit unsers Evangelisten bekannt gewesen zu sein; ihre Aechtheit geht uns hier nicht weiter an, doch möchte ich sie nicht mehr mit der Bestimmtheit bestreiten, wie ich noch im Art. Rachel (Kirchenl. v. Welte-Wetzer) gethan habe.

Wortes. Der Hauptnachdruck liegt auf: Rachel beweint ihre Kinder — die ersten Worte bilden die Einleitung.

Diese Worte erfüllten sich aber auch nach ihrem (typisch-prophetischen) Sinne; denn alles dort Geschehene war Vorbild dessen was sich zu Bethlehem ereignete.

Nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels wurden die Juden nach Rama*) dem Hauptquartiere des Nabuchodonosor zur endlichen Deportation gebracht. In einem schönen Bilde wird nun die Rachel (die Stammutter des Volkes) als Repräsentantin Israel's aufgeführt weinend und wehklagend um ihre Kinder, weil sie nicht mehr sind d. h. weil Israel aufgehört hat das Volk Gottes das Volk der Erwählung und Verheißung zu sein. Wie Jeremias in seinen Klageliedern die Stadt (Jerusalem) personificirt und sie in dieser Personification (Tochter Sion) ihren eigenen Untergang beweinen läßt, so thut er hier mit dem Volke: es beweinet seinen Untergang das Erlöschen seiner Privilegien. Die Personification geschieht aber nicht wie gewöhnlich durch Israel (d. i. Jakob) sondern durch Rachel (seine geliebte und bevorzugte Gattin), weil Weinen und Wehklagen dem Weibe und der Mutter zusteht. Dasselbe nun wie damals am Volke geschah bei der Blutthat des Herodes. Rachel (das personificirte Volk) beweint ihre Kinder, weil sie nicht mehr sind d. i. weil Israel nicht mehr ist. Es ist im Hinmorden seiner Kinder, worin der Messias miteinbegriffen schien, seines höchsten Privilegiums Volk Gottes zu sein beraubt, denn ohne Messias ist es den Heiden gleich; es ist nicht mehr, gerade wie zur Zeit da es in's Exil geführt ward. Aber siehe, der Trost bleibt auch hier nicht aus. Wie es damals hieß (an derselben Stelle): „Also spricht der Herr: Halte zurück deine Stimme vom Weinen und deine Augen von Thränen: denn Hoffnung ist für deine Zukunft, und es werden zurückkehren die Kinder in ihr Gebieth (Jer. XXXI, 16, 17)“; also lautet der Trostspruch auch jetzt: Halte zurück deine Thränen, denn gerettet ist der Knabe und er wird zurückkehren in seine Heimath.

---

*) Rama das heutige er-Ram zwei Stunden nördlich von Jerusalem nahe an der Straße nach Sichem im Stamme Benjamin.

19. Nachdem Herodes gestorben war, siehe erschien ein Engel des Herrn im Traume dem Joseph in Aegypten,

20. der sprach: Stehe auf nimm das Kind und seine Mutter und gehe in das Land Israel, denn gestorben sind die dem Kinde nach dem Leben strebten.

Zu den Worten des Evangelisten „nachdem Herodes gestorben war“ fügt Kistemaker die schöne Bemerkung: „Welche Frevel und Gräuelthaten hatte er (Herodes) begangen gegen sein Volk, gegen seine Ehefrauen, gegen seine Söhne! wie scheuslich starb er! Er und seine Nachkommen waren Verfolger Christi; sein Sohn Herodes Antipas tödtete Johannes den Täufer, verspottete Christum den Herrn der Herrlichkeit: sein Enkel Agrippa ließ den Apostel Jakobus enthaupten, und Petrus in den Kerker werfen. Und doch sagt das hl. Evangelium nur: Als Herodes gestorben war. Wie muß man solchen erhabenen Edelmuth des Evangelisten bewundern! muß in solcher Erhabenheit des edelgesinnten Geistes das Siegel des göttlichen Geistes erkennen, den Hauch Gottes inne werden, der die heiligen Schriftsteller anwehte, des Gottes, der erhaben ist über Alles!“

21. Er aber stand auf nahm das Kind und seine Mutter und kam in das Land Israel.

22. Doch da er vernahm, daß Archelaus über Judäa regiere an seines Vaters Herodes statt, fürchtete er dahin zu gehen; aber belehrt im Traume zog er in das Gebieth von Galiläa

23. und kam und wohnte in einer Stadt Nazareth mit Namen, auf daß sich erfülle was durch die Propheten gesprochen worden, daß er Nazaräer genannt werden wird.

Nach dem Testamente des Herodes das Augustus bestättigte bekam Archelaus Idumäa Judäa und Samaria, Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Batanea und Auranitis, der Erstere mit dem Titel Etnarch die beiden Andern mit dem Titel Tetrarch. Archelaus war ebenso verhaßt wie sein Vater; er wurde auch wegen seiner Tyrannei 759, d. i. im neunten Jahre seiner Regierung von den Römern abgesetzt und blutarm ins Exil nach Vienne verwiesen.

Seine Gemüthsart muß sich schon früh kundgegeben haben, weßhalb Joseph Anstand nahm sich in Judäa niederzulassen.

Aber wohin nun? In ihre gemeinsame Vaterstadt Nazareth? Daran konnten die beiden Gatten kaum denken, da Galiläa überhaupt verachtet und Nazareth vielleicht das kleinste unter den Städtchen Galiläa's war; wird es nicht einmal in den hl. Büchern genannt! Wie sollte ein so unbedeutender Ort zur Wohnstätte für den Messias dienen, zumal „das Heil von Juda ausgeht (Joh. IV, 22)“ und sich alle Weissagungen in Jerusalem concentriren? Joseph mochte wie Nathanael bei sich selbst denken: „Kann von Nazareth etwas Gutes kommen?“ Aber eine höhere Weisung hob auch diese seine Bedenken, und Matthäus sieht darin ein neues Merkmal der wunderbaren göttlichen Vorherbestimmung. Alles das mußte so kommen, die Erwartung der heil. Familie sich irgendwo in Judäa niederzulassen mußte vereitelt werden, damit das prophetische Wort in Erfüllung gehe: „Er wird Nazaräer (Nazoräer) genannt werden.“

Eine solche Stelle findet sich nun aber nirgens im A. T., wie also kommt Matthäus dazu? Daß er selbst kein wörtliches Citat im Sinne habe, zeigt schon sein Ausdruck: „durch die Propheten“. denn was sich dem Wortlaute nach nicht einmal bei Einem findet kann er doch nicht mehreren oder gar allen Propheten zuschreiben? Wir müßen also den Sinn seiner prophetischen Berufung also fassen, daß er im Namen „Nazaräer“, denn so hieß Jesus Christus in der That im Munde des Volkes, ein Prädicat sah, das in dieser oder jener Form allgemein von den Propheten dem Messias beigelegt wird. Welches messianische Prädicat nun hiemit bezeichnet sei hängt von der Bedeutung des Wortes „Nazaräer“ ab, worüber folgende Erklärung die annehmlichste scheint: Im Worte Nazareth lag ein Doppelsinn; es konnte abgeleitet von Nazar (beschützen behüthen) mit „Bergungsort (Schutzort Warte)“, oder als Nebenform von Nezer betrachtet mit „Blume (Sproß)“ übersetzt und gedeutet werden. Nach erster Ableitung heißt Nazor (Nazoräer) ein „Behüteter Beschützter“, nach zweiter: „ein Sprößling Sproße“. Beides mag dem Evangelisten vor Augen geschwebt haben; denn beide Ausdrücke kommen als messianische Prädicate vor. Gott verheißt dem Messias Schutz und Errettung. Die Hauptstelle ist Zach. IX, 9: „Siehe dein König kommt, gerecht und gerettet ist er.“ Eine andere

siehe Js. XLII, 6: „Ich der Herr habe Dich berufen zum Heile deine Hand gefaßt dich gerettet und dich eingesetzt zum Bunde für das Volk.“ Die Bezeichnung Nazaräer paßte um so mehr, als Nazareth wirklich für Jesus Christus war was sein Name aussagte: ein Schutz- und Bergungsort: es bezeugte daß Jesus sei „ein Behüteter und Beschützter.“ In Betreff der zweiten Ableitung und der daraus entspringenden Bedeutung „Sprößling“ haben wir mehrere Stellen welche dem Messias dieses Prädikat geradezu als Beiname beilegen. Die Grundstelle ist Js. XI, 1: „Aufgehen wird ein Reis aus dem Stamme Isai und ein Sproß (Nezer) aus seinen Wurzeln.“ Darauf gründen sich mehrere andere bekannte prophetische Stellen z. B. Jer. XXIII, 5: „Siehe, Tage kommen spricht der Herr und ich lasse aufkommen von David einen gerechten Sproß“; vrgl. dazu XXXIII, 15; dann Zach. III, 8: „Siehe ich bringe meinen Knecht Sproß“ und insbesondere VI, 12: „Sproß ist sein Name.“ Doch steht hier immer Zemach.

Dem Wortlaute liegt die erste Erklärung näher*) und sie entspricht auch der Sache, aber deßwegen brauchen wir die zweite nicht abzuweisen**). Solche freiere Combinationen erlaubt man sich im

*) Vrgl. Fürst Conc. s. v. נצר; auch Delitzsch Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanon. Evv. I, S. 67.

**) Im Wesentlichen findet sie sich schon bei Hieron.; im Comm. zu Js. XI, 1 sagt er: Pro flore, qui Hebraice dicitur NEZER germen transtulerunt (sc. Aquila, Sym. Theod.), ut ostenderent, quod multo post tempore Babylonicae captivitatis, nullo de stirpe David antiqui regni gloriam possidente, quasi de trunco Maria, et de Maria Christus exortus sit. Illud quod in Evangelio Matthaei omnes quaerunt Ecclesiastici et non inveniunt ubi scriptum sit: quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraeorum de hoc loco assumptum putant. Und im Comm. zu unserer Stelle gibt er Js. XI, 1.: exiet virgo de radice Jesse et Nazaraeus de radice ejus conscendet, obgleich er auch eine zweite Erklärung: Nazaraeus = sanctus einräumt. Andere Erklärungsversuche siehe bei Gratz ebenso Mald. Corn. a. L. Gegen die Ableitung von נזיר d. i. Nasiräer müßen wir bemerken, daß Jesus kein Nasiräer war nirgends Nasiräer heißt und daß die LXX dieses Wort *νιζίραιος* schreiben, gegen die Ableitung von נזור (זור) d. i. der „Verachtete“ gilt dasselbe; denn wurde

Gebrauche aller Eigennamen und sie sind besonders dem Morgenländer geläufig.

Nach prophetischer Voraussage sollte der Messias den Beinamen „Behüteter und Sproß“ haben. Und siehe, auch dieses ist im Namen: Nazaräer (oder Nazoräer wie Matth. und Joh. aussprechen) erfüllt worden. Allgemein hieß Jesus so, das ungläubige Volk gab ihm selbst dieses messianische Prädicat und zeugte in seinem Unglauben noch für ihn. Wider Willen bekannte es ihn als Messias, gerade wie in der Kreuzesüberschrift: „Jesus der Nazaräer der König der Juden“ geschah. Hier vereinigten sich gar zwei messianische Prädicate. So weiß Gott Alles für sich dienstbar zu machen und jenem Endziele entgegenzuführen, bei dem angelangt das ganze Gesetz erfüllt sein wird.

Auch bei diesem gleichfalls noch einleitenden Kapitel entgeht uns nicht die Absichtlichkeit, welche den Evangelisten bei der Zusammenstellung der wenigen hier gewählten einzelnen Züge aus dem ersten Leben Jesu Christi leitete. Nachdem er nemlich gezeigt, daß Jesus Christus gemäß der Prophetie zu Bethlehem geboren worden und messianische Huldigung empfangen habe, drängte es ihn, einer Schwierigkeit zu begegnen welche sich sogleich erhob, nemlich der Umstand daß der Messias von da in völlige Verborgenheit zurücktritt —

Jesus Christus auch verachtet und lebte er in Niedrigkeit, so kommt dieser Name doch nirgends als messianisches Prädicat vor was der Beisatz: „er wird genannt werden“ schlechterdings fordert. Mehrere Deutungen führt auch Kistemacker auf. Dabei ist aber doch zu bemerken; daß wir das Wort Nazar nicht für sich allein betrachten dürfen, was es etwa nach verschiedener Schreibweise bedeute, נצר oder נזר, sondern in wie ferne sich für die eine und andere alttestamentliche sichere Zeugnisse aufweisen lassen, und da schwinden die verschiedenen Angaben ziemlich zusammen: das „er wird genannt werden,“ ist die wenig beachtete Klippe an der die meisten Versuche scheitern. Der Syrer schreibt ܢܨܪܬ, im Arabischen steht ناصرت, beide Zischlaute entsprechen dem hebräischen צ. Ueber den Wechsel der Uebertragung ins Griechische bald mit σ bald mit ζ vrgl. Ew. kr. Gramm. S. 27.

nach kurzer glänzender Bezeugung ein gänzliches Verschwinden gleich dem Sterne den die Weisen sahen!

Der Grund davon war, wie er nun nachweist ein zweifacher: einmal die Gefahr für das Leben Jesu Christi das gesichert werden mußte, dann die göttliche Vorherbestimmung welche gerade auf diese Weise die Verheißungen zu ihrer Erfüllung brachte. Was scheinbar gegen den Messias war wendete sich zu seiner Bezeugung und Bestättigung, denn wunderbar ist Gott in allen seinen Wegen.

Drittes Kapitel.

Johannes in der Wüste. Taufe Jesu.

1. In jenen Tagen trat Johannes der Täufer auf, der predigte in der Wüste von Judäa

2. und sprach: Thuet Busse, denn nahe ist das Himmelreich.

Da Matthäus wie schon gesagt Leser vor Augen hat, welche nicht zum erstenmal vom Evangelium hören, setzt er auch eine gewisse Bekanntschaft mit Johannes voraus und mit der Zeit, in welche die von ihm zu berichtenden Ereignisse fallen. Deßhalb führt er Johannes kurzweg nach seinem Beinamen „der Täufer“ auf und bezeichnet den Zeitpunkt seines Auftretens nur mit dem volksthümlichen: „in jenen Tagen.“ Die nothwendigen näheren Aufschlüsse hierüber finden sich bekanntlich bei Lukas. Der Beiname „der Täufer“ welchen Johannes hatte war so allgemein und geläufig, daß er selbst bei Jos. Flavius vorkommt: „Johannes genannt der Täufer“. *)

Sein erster Aufenthalt war die Wüste Juda d. i. jener gebirgige unangebaute Landstrich, der sich am rechten Ufer des Kidron und längs der Westküste des todten Meeres hinzieht. In der Nähe des heutigen Klosters St. Johann zeigt man noch die Höhle wo sich der Täufer aufhielt, sowie die Steinplatte von der aus sein erstes Wort an das Volk ertönte. **) Heut zu Tage hat jene Wüste eine an-

*) Antiqu. XVIII, 7. Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος βαπτιστής.

**) Schubert, Reise in das Morgenland III, S. 51. flgde.

dere Gestalt; sie ist durch den hundertjährigen Fleiß und die Treue der Mönche an vielen Stellen ein herrlicher Garten geworden. Johannes blieb indeß nicht immer hier sondern zog wegen der Taufe hinab an den Jordan, es scheint sowie sein eigentliches Lehr- und Prophetenamt begann. Matthäus unterscheidet diese Jordanebene (das Ghor) nicht besonders von der Wüste Juda's (im engern Sinne), da auch das Ghor wegen seines salzigen unfruchtbaren Bodens zu den Wüsten gezählt wird; nur die eigentliche sehr tief liegende Au des Jordan ist fruchtbar und waldig.

Der Inhalt seiner Predigt wird vom Evangelisten summarisch in das Eine Wort zusammengedrängt: „Thut Buße!“ Buße bezeichnet die von Reue und Erkenntniß des bösen und verkehrten Wandels bewirkte Umänderung des Sinnes und Lebens. Buße thun (wirken) heißt somit Denken und Thun zum Guten umwenden, seinen Wandel bessern. Als Grund davon gibt der Täufer die Nähe des Himmelreiches an. Ein neuer Zustand tritt ein, er verlangt eine neue Gesinnung; denn „man schüttet keinen jungen Wein in alte Schläuche“.

Die Bezeichnung „Himmelreich“ kommt nur bei Matth. vor, aber so daß sie Jesu Christo mit Vorliebe in den Mund gelegt wird; er nennt sein Reich gerne das Himmelreich. Die übrigen Evangelisten haben diesen wie es scheint zu hebräisch klingenden Ausdruck vermieden und dafür entweder „Reich“ allein oder „Reich Gottes“ oder „Reich des Sohnes“ (Col. I, 13) „Reich Christi“ gewählt. Der letzte Ausdruck ist der deutlichste; er bezeichnet seinem Wortlaute nach am directesten das „messianische Reich“ was wir unter den andern noch gebrauchten ausschließlich zu verstehen haben.*)

---

*) Neuestes Bibelwerk: „Unter Reich der Himmel (?) versteht die heilige Schrift die ganze Heilsanstalt, welche Gott durch die Erlösung für die Menschheit gegründet, um diese zur Seligkeit einzuführen.“ Darnach wäre es ein „Reich für den Himmel,“ aber dagegen streitet 1) der Umstand daß Jesus Christus nirgends von einer Erziehung für den Himmel spricht; ein Reich Gottes auf Erde für den Himmel ist christlich-theologisch aber nicht biblisch. 2) Der Gen. τῶν οὐρανῶν läßt eine solche Deutung nicht zu; denn zunächst ist er der

Wenn wir aber nun auch wissen, daß "Himmelreich" und "messianisches Reich" identisch sind, so überhebt uns dieß einer genauern Erforschung der eigentlichen Bedeutung d. i. des nächsten Begriffes, der sich an das Wort Himmelreich knüpft, noch nicht. Denn es entsteht immer die Frage, in wie ferne das messianische Reich ein Himmelreich heißen könne. Wir müßen hiebei vor allem bemerken, daß die Uebersetzung "Himmelreich" nicht ganz entspricht; denn man verbindet mit dem Worte "Reich" in der Regel eine örtliche Bedeutung. Reich heißt in der Umgangssprache die geographische Ausdehnung eines bestimmten unter Einem Scepter stehenden Landes z. B. Oestreich Frankreich. In diesem Sinne bezeichnet Himmelreich den Ort welchen der Himmel umfaßt, den er einschließt, und ist somit gleichbedeutend mit Himmel allein. So ist es aber hier nicht zu nehmen sondern zunächst in der Bedeutung "Herrschaft" genauer "Königthum (Regiment)", woraus folgt daß der Zusatz "Himmel" in eigenschaftlicher d. i. Adjectiv- oder Prädicats-Bedeutung steht wie im verwandten Ausdrucke: Königthum der Gerechtigkeit für gerechtes Königthum. Darnach lautete der Vers am entsprechendsten und deutlichsten: Thut Buße; denn nahe ist das himmlische Königthum.

Dieses (bekannte von Allen erwartete) himmlische Königthum oder Regiment wird indeß nicht so genannt, weil es einen directen wie man sagt contradictorischen Gegensatz zu jeder Art irdischen und weltlichen Regimentes bildet, sondern weil zum weltlichen noch ein

---

„Woherkasus," also „Reich vom Himmel;" die Beziehung „Reich für den Himmel" müßte anders ausgedrückt werden, da man bei Reich allgemein an das wo? und woher? nie aber an das wofür? denkt. Weg des Himmels kann Weg zum Himmel bezeichnen, aber nicht Reich (Königthum) des Himmels. Berlepsch erklärt „Himmelreich" strenge vom „Himmel;" aber es ist schwer, wie vom Himmel gesagt werden könne ἤγγικεν; ferner lag der damaligen Anschauung unser „in den Himmel kommen" ganz und gar ferne. Das ist gut christlich aber schlecht jüdisch gesprochen. Die Juden aber mußten den Ausdruck „Himmelreich" verstehen. Uebersehen wir nicht, diese Worte „das Himmelreich ist nahe" spricht Johannes der Täufer nicht etwa Paulus.

himmlisches und zwar als dessen Grund Quelle und wesentlicher Character kommt, indem das messianische Reich ein Welt- und Himmelreich zusammt ein irdisches und himmlisches Regiment in wunderbarer Einheit ist. Die messianische Herrschaft heißt himmlisch: 1) nach ihrem Ursprunge da sie unmittelbar von Gott kommt und im eigentlichsten Sinne eine Herrschaft Gottes auf Erde ist; 2) nach den in ihr waltenden Grundsätzen die alle heilig und himmlisch sind; endlich 3) nach den von ihr ausgehenden Gütern und Segnungen, welche die Erde in ein Paradies umgestalten, da sich Himmel und Erde küssen.

Im A. T. selbst kommt der Name „Himmelreich" nicht vor und es läßt sich überhaupt kaum mit Sicherheit ein vorchristlicher Gebrauch dieses Ausdruckes nachweisen*). Die zweite Bezeichnung dagegen „Reich Gottes" findet sich schon im vorchristlichen Targum**) vom messianischen Reiche. Aus der Einen bildete sich nun wie von selbst die andere heraus; denn das Reich Gottes ist seiner Natur nach ein himmlisches Reich, sei es daß Johannes diese zweite neue Bezeichnung vom messianischen Reiche schuf oder daß sie in der Schulsprache schon vorhanden war und von ihm mit Vorliebe angewendet wurde, weil sie gegenüber dem Thun und Treiben der Pharisäer die bezeichnendste schien und sein gewaltiges: Thut Buße am kräftigsten unterstützte.

Die Propheten stellen die messianische Periode hauptsächlich unter zwei Gesichtspunkten dar, nemlich 1) als eine Zeit der Herrlichkeit und Glorie Israels, 2) als eine Zeit der Herabkunft Gottes der Gemeinschaft des Himmels und der Erde und der daraus ent-

*) Die rabbinischen Stellen welche schon Wetstein mit großem Fleiße gesammelt hat (vrgl. dazu Otho lex rabb. s. v. formulae) gehören nicht hieher, denn ihr מלכות שמים bezeichnet nur den Alten Bund und ist wahrscheinlich viel spätern Ursprungs; bei ihnen steht שמים wie שם und selbst מקום für יהוה, das sie gerne umschrieben, weil sie es nicht aussprachen.

**) Js. XL, 9. Dicite urbibus domus Judae: revelatum est vobis Regnum Dei vestri (מלכותא דאלהכון). Mich. IV, 7. Revelabitur Regnum Domini (מ' דיי') super eos in monte Sion amodo et usque in seculum.

sprießenden allgemeinen Gerechtigkeit Heiligkeit und Beseligung. Das zweite Moment bildet die eigentliche Idee des messianischen Reiches, das erste enthält die Folge. Johannes bleibt beim zweiten: er hebt in seinem Ausdrucke „Himmelreich“ die ideale Natur und den übersinnlichen himmlischen Zweck des messianischen Reichs hervor, ohne jenes Erstere auszuschließen. Sein Lehrsatz lautet: Die herrlichen beseligenden Folgen des messianischen Reiches das nahe ist, werden sich an uns verwirklichen (das ist das Eingehen in das Himmelreich von dem Jesus Christus so oft redet), wenn sich seine Idee an uns erfüllt und uns zu heiligen himmlischen Menschen gemacht hat: dazu aber gehört die „Sinnesänderung.“

Das läugneten auch die Pharisäer nicht; die Aussprüche der Propheten die alle Buße und Rückkehr zu Gott predigen lauteten so bestimmt, daß sie gar nicht übersehen werden konnten. Darin waren sie mit Johannes einverstanden; der einzige Unterschied, auf den freilich hier Alles ankam, bestand nur darin daß sie glaubten, die zur Aufnahme des Reiches Gottes nothwendige Gesinnung schon lange zu haben, während Johannes immerfort noch predigte wie die alten Propheten: Kehret um zu Gott, thut Buße!

3. Denn dieser ist's, von dem der Prophet Isaias gesprochen da er sagt: Die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade.

Mit diesem Verse gibt Matthäus den Grund an, warum er des Johannes erwähnt habe; denn sagt er sein Auftreten war vorherbestimmt. In ihm hat sich das prophetische Wort erfüllt: „Eine Stimme erschallt in der Wüste“, da er 1) thatsächlich in der Wüste auftrat, 2) durch seine Aufforderung zur Buße die Wege des Herrn bereiten hieß und 3) dessen nahe Ankunft bezeugte, somit Alles erfüllte was vom messianischen Herolde vorhergesagt war und erwartet wurde.

Die hier citirte Stelle enthält nach ihrem Zusammenhange die in Form eines dramatischen Vorganges eingekleidete Verkündigung der Heimkehr aus Babylon*). Die handelnden Personen treten

*) Vrgl. zu Is. XL, 3 meine Erklärung II, S. 43 und 50 flgd.

redend auf: Gott der Israel heimführt, und der Herold welcher Wege bereitend vorangeht. Im strengen Sinne als Prophetie wurde diese Stelle für sich nie angesehen, wohl aber wurde sie von jeher zugleich geistlich und symbolisch vom Prophetenthume gedeutet. Das ganze Prophetenthum übt ein solches Heroldenamt; es geht dem messianischen Könige voran mit der Aufgabe seine Wege zu bereiten. Da nun Johannes den letzten Ring dieser Kette bildend unmittelbar an Jesus Christus selbst reichte und die ganze prophetische Thätigkeit in seinem Worte: Thut Buße! vereinigte, galt von ihm insbesondere was von allen zusammt gesagt werden konnte: „Eine Stimme ruft: bereitet den Weg des Herrn!“

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß der Ausdruck: Bereitet den Weg des Herrn! im geistlichen Sinne genau dem johanneischen: Thut Buße! entspricht. Denn das einzige Hinderniß der Ankunft des Reiches Gottes (der Ankunft des Messias im alttestamentlichen Sinne) ist die Sünde und Unbußfertigkeit. Der Weg des Herrn ist jener, auf welchem der Herr zu (und was dasselbe ist in) uns kommen kann. Dieser Weg ist die Gesinnung (der Sinn): ist die Gesinnung (der Sinn) Gott zugewendet, dann kann er zu uns kommen, ist sie von Gott abgewendet, dann sind ihm die Wege zu uns versperrt. Ein abgewendeter Sinn kehrt durch die Buße zu Gott zurück. Darum ist Thut Buße die volle alle weitern Bedenken abweisende Erklärung des bildlichen Ausdruckes: Bereitet die Wege des Herrn.

Diese wenigen Worte des Johannes enthalten die Summe der ganzen prophetischen Predigt, denn alle Propheten stellen 1) das Reich Gottes als nahe dar und bezeichnen 2) die Buße als den einzigen Weg der Theilnahme an demselben. So lange keine Umkehr der Gesinnung eintritt, so lange kann der Messias nicht kommen. Darum lautet der stete Schluß: thut Buße!

Nach der Weissagung des Malachias wurde allgemein ein Vorläufer des Messias erwartet und zwar zunächst Elias, aber doch nicht der Art im ausschließlichen Sinne daß er gerade dem Messias buchstäblich vorangehen und einzig und allein sein würde; man erwartete neben ihm noch Moses Jeremias und vielleicht mehrere andere Propheten und heilige Männer der Vorzeit. (Vrgl. die Fragen welche die Abgesandten des hohen Rathes an Johannes richteten: Bist du Elias, bist du ein Prophet?) Ebenso dachte

man diese Männer mehr in der Begleitung und Umgebung des Messias als in der ganz untergeordneten Stellung eines Herolden oder bloßen Vorläufers, der zum Messias selbst in keinem nähern Verhältnisse steht. Nun aber war Johannes im strengsten Sinne nur der Vorläufer Jesu, er trat mit Jesus in kein enges Verhältniß kam nicht in seine Umgebung und blieb bis ans Ende nur eine Stimme die auf Jesus hinwies.

Das war außerordentlich und unerhört; ein Räthsel dessen Lösung Matthäus in der Vorherbestimmung Gottes sah. Johannes war der Rufende in der Wüste, wie vorhergesagt worden ist — nicht mehr und nicht weniger. Die Wüste ist sein ihm von Gott angewiesener Aufenthalt, zu rufen ist seine Aufgabe. Damit wurde für den Evangelisten Alles was auf die Wüste Bezug hatte — Kleidung und Nahrung von Wichtigkeit. Sie hängen mit jenem Verweilen in der Wüste enge zusammen und gehören mit zur Bestättigung des Weissagungswortes: „Ein Rufender in der Wüste."

4. Er selbst aber Johannes hatte ein Kleid von Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Hüfte; seine Nahrung waren Heuschrecken und wilder Honig.

Warum Matthäus einen solchen Nachdruck auf Kleidung und Lebensweise des Täufers lege, wissen wir aus obigem. Er will aber zugleich darauf hinweisen, daß bei Johannes Wort und Leben vollkommen übereinstimmten; er machte es nicht wie die Pharisäer, welche Andern Lasten auflegten die sie selbst mit keinem Finger berührten, sondern wie er predigte lehrte auch sein Beispiel. Deßhalb sagt der Evangelist mit Absicht und Nachdruck: „Er selbst aber, der eben genannte Johannes, lebte nicht etwa anders als er lehrte: auch sein Leben war eine stete und nicht minder kräftige Bußpredigt."

Es ist ohne Zweifel unrichtig, den Täufer wie gewöhnlich geschieht mit einem Felle darzustellen; einmal war es nie Sitte Kamelpelze gleich den Schafspelzen der Beduinen zu tragen, dann ist der Ausdruck des Evangelisten selbst dagegen: Johannes trug ein Kleid aus Kamelhaaren. Man verfertigt noch jetzt wie ehemals aus den Kameelhaaren Decken Säcke und Kleidungsstücke. Während aber sonst solcher Stoff nur zu Mänteln und Oberkleidern verwendet wird, machte er bei Johannes das eigentliche und einzige

dem bloßen Leibe anliegende Kleid aus, so daß es dem Charakter eines strengen Bußkleides in jeder Weise entsprach. Eben so unrichtig ist's, wenn man diese Bekleidung für das gewöhnliche Prophetenkleid ausgibt. Nur in außerordentlichen Fällen trugen die Propheten solche Kleider und auch da nicht als etwas ihnen Eigenthümliches, sondern zum Zeichen der Buße und Trauer gerade wie auch Andere thaten die in Trauer waren u. s. w. Das Außerordentliche bei Johannes war somit nicht das Kleid an sich wohl aber der Umstand, daß er's immerfort trug.

Es ist bekannt, daß im Oriente noch mehrere Gattungen von Heuschrecken gegessen werden.*) Man reißt ihnen Flügel und Beine aus bestreut sie mit Salz und röstet sie am Feuer. Sie werden selbst zu Markt gebracht und sollen ähnlich den Krebsen schmecken. Aber wo auch der genügsamste Beduine etwas Anderes bekommt zieht er es vor. Ungewisser ist was Matthäus unter „wildem Honig“ verstanden habe. Man findet in der Wüste Honig; die Bienen deren Palästina voll ist bauen sowohl in Felsenritzen als selbst in die Erde; aber es ist nicht recht abzusehen, warum Matthäus diesen Honig einen „wilden“ genannt haben sollte, da er dem in Körben und Stöcken gewonnenen nicht nachsteht**), oder in wie ferne darin ein Zeichen der Buße und Strenge enthalten sein sollte, da Honig essen vielmehr als Symbol jedes lieblichen und sinnlichen Genusses

*) Ihr Genuß war durch das Gesetz ausdrücklich gestattet, 3 Mos. XI, 22. Auch Hier. bemerkt (adv. Jovin. II, 6): apud Orientales et Libyae populos . . . . locustis vesci moris est.

**) Steph. Schulz (Leitungen des Höchsten V, S. 133) sagt: „Es gibt im Lande Kanaan eine Art von wilden Bienen, die halten sich in Felslöchern auf, tragen ihren Honig zusammen und das Uebrige, was sie nicht für sich und ihre Jungen gebrauchen, fließet aus den Felslöchlein ihrer Nester heraus; setzt man nun eine Schüssel darunter, so erhält man einen fließenden Honig. Dieses nennt man denn wild Honig, ist aber merklich verschieden von dem sogenannten zahmen Honig.“ Ob er aber für schlechter galt? denn die Verschiedenheit des Geschmackes allein entscheidet nicht. Lichtenstein (Reisen im südlichen Afrika I, 336) fand wilden Honig in hohlen Bäumen und Felsritzen, der ihn köstlicher dünkte als der berühmte hymettische Honig.

gilt.*) Letzteres scheint mir wenn auch nicht geradezu entscheidend doch nicht unwichtig. Matthäus dürfte daher eher eine Art Baumhonig gemeint haben, d. h. eine honigartige Masse welche sich auf den Blättern gewisser Sträuche findet oder aus Bäumen herausfließt und von jeher gesammelt und gegessen wurde. 1 Sam. XIV, 26. „Und das ganze Volk kam zu den Gesträuchen und siehe ein Strom von Honig“**). Ehrenfeld berichtet von einer Gattung Tannen in der Nähe von Wien, welche bisweilen eine solche Menge Honigsaft ausschwitzen, daß er von den Holzarbeitern wie Butter auf Brod gestrichen und gegessen wird***).

5. Da ging zu ihm hinaus Jerusalem und ganz Judäa und die ganze Umgegend des Jordan,

6. und sie wurden im Jordan von ihm getauft, während sie ihre Sünden (reuig) bekannten.

Das Außerordentliche zieht überall an. Zu diesem außerordentlichen Manne strömte also das Volk hinaus, um seine Predigt zu hören und von ihm getauft zu werden. Daß er taufte enthielt schon das erste Wort über Johannes.

Die Taufe bestand, wie sich aus dem Wortlaute und der analogen (ersten) christlichen Taufe (vrgl. Röm. VI, 4) ergibt, in

---

*) Vrgl. Hohl. IV, 11 „deine Lippen träufeln Honigseim.“ Sprüche XXV, 27 „viel Honig essen ist nicht gut.“ Noch drücken die Araber die Glückseligkeit eines Reichen durch das Sprichwort aus: Er schläft den Mund an einem Honigschlauche.

**) Vrgl. zu diesem Verse und zum vorhergehenden Thenius d. B. Samuels S. 54, der freilich in Abweichung vom masor. Texte also übersetzt wissen will: „Und alle Welt war nüchtern: und Gesträuch war von Honig (d. i. Honiggesträuch war) über das Feld (hingebreitet). Und das ganze Volk kam zu den Gesträuchen u. s. w.“

***) Vrgl. Berlepsch: Etiam apud nos iste succus mellitus invenitur. Sic, ut exemplum ponam, liber baro ab Ehrenfels . . . in libro, quem edidit sic inscriptum: die Bienenzucht. Prag: 1819 praef. pag. 15 narrat etc. Baumhonig paßt — symbolisch betrachtet — allein zu Heuschrecken nicht Bienenhonig. Ein solches Leben ist allerdings hart — aber ein Rufender in der Wüste konnte es nicht bequem haben. Das Außerordentliche mußte an ihm hervortreten.

einem völligen Untertauchen, und wurde von Johannes deßhalb glaublich nur an Männern vorgenommen*). Aehnliche Handlungen Lustrationen genannt finden sich in allen Kulten der alten Völker bei den Heiden wie den Juden. Römer und Griechen badeten und wuschen sich ehe sie Opfer darbrachten zum Zeichen der Reinigung, da mit unreinen Händen dargebrachte Opfer den Göttern nicht gefallen können**). Noch ausgedehnter war diese Art von Kultushandlung bei den Völkern des Orientes den Indern Persern Babyloneru und Arabern***). Wie viel die Juden auf Reinigungen und Waschungen hielten, sehen wir schon an dem Vorwurfe welchen sie den Jüngern machten, da sie mit ungewaschenen Händen aßen, von den durch die Gesetze vorgeschriebenen Reinigungen gar nicht zu reden. Besonders badete man sich gerne in fließendem Wasser und Josephus erzählt als ein vorzügliches Beispiel der Heiligkeit von seinem eigenen Lehrer, daß er sich täglich in einem Fluß gebadet habe. Jede solche Waschung war der symbolische Ausdruck der Entfernung alles dessen was weil unrein und unheilig den Menschen für die Aufnahme der göttlichen Gnade unfähig machte.

Nach diesen Vorgängen hatte die Taufe des Johannes nichts Unerhörtes in ihrer Form (Untertauchung) und nichts Räthselhaftes in ihrer Bedeutung (die Reinigung), ohne indeß nur eine solche allgemeine Lustration zu sein, da sie in mehrfacher Weise etwas Außerordentliches an sich trug, nemlich 1) in der Oeffentlichkeit mit

*) Gleichsam als Seitenstück zur Beschneidung.

**) Vrgl. Wetstein. Von bekannteren Stellen hier nur Macrob. Sat. 3, 1. Constat diis superis sacra facturum corporis ablutione purgari. Plaut. Aulul. 3, 6. 43. Eo lavatum, ut sacrificem. Ovid. Fast. 2, 36. Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis Fluminea tolli posse putatis aqua. Hor. Sat. II, 3, 290. Frigida si puerum quartana reliquerit . . . . nudus In Tiberi stabit; dazu die Bemerkung von Döring: expiationis causa immersus. Heindorfius, qui hunc expiandi ritum orientalis originis esse ait, comparat Juven. VI, 522. Virg. Aen. II, 716 — 20 und dazu Heyne.

***) Siehe die reichen Nachweisungen hierüber in Bähr's Symb. d. mos. Kultus II, S. 465 flgde.

der und 2) in der Art und Weise nach der sie vorgenommen wurde weniger vielleicht 3) in dem Bekenntnisse das sie begleitete. Indem der Einzelne nicht wie sonst sich selbst taufte sondern von Johannes getauft wurde, trat augenfällig die höhere Anordnung dieser Reinigung hervor sowie ihre Beziehung zum messianischen Reiche, durch dessen Nähe Johannes seine Predigt wie seine Taufe motivirte. Die Juden alle konnten nicht anders als diese Reinigungsceremonie für den eigentlichen Einweihungsact zum messianischen Reiche selbst zu halten nach der Verheißung Gottes: „Ich werde euch nehmen aus den Völkern und euch sammeln aus all den Ländern und euch nach eurem Lande bringen und auf euch sprengen reines Wasser, und ihr werdet rein sein von allen euren Unreinigkeiten, und von allen euern Scheusalen werde ich euch reinigen. Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust und schaffe das Herz von Stein aus eurem Fleische und gebe euch ein Herz von Fleisch. Und ich werde euch erlösen von all euren Unreinigkeiten und dem Getreide rufen und es vermehren und vermehren die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes u. s. w." Ezech. XXXVI, 24—30. Diese Stelle ging buchstäblich ihrer Erfüllung entgegen, da Johannes taufte, was er nur in Stellvertretung Gottes that, und die Nähe des Himmelreiches verkündete.

Darum strömte auch Alles zu ihm hinaus sich taufen zu lassen, und wunderte sich Niemand daß er taufe, sondern nur daß er taufe, wenn er nicht Christus und nicht der Elias oder sonst einer von den erwarteten Propheten sei denen die Aufnahme in das messianische Reich zustehe; denn dafür hielten sie die Taufe. Sie ist die wenn auch vorläufige und symbolische Aufnahme in das nahe Himmelreich. Dieß veranlaßte auch Johannes, sich über den Character seiner Taufe besonders zu erklären.

7. Da er aber viele von den Pharisäern und Sadduzäern zu seiner Taufe herauskommen sah sprach er zu ihnen: Natterngezücht, wer hat euch gelehrt, daß ihr dem bevorstehenden Zorne entrinnet?

8. Bringet also würdige Frucht der Buße

9. und wähnet nicht, daß ihr bei euch sagen dürft: Zum

Vater haben wir Abraham! Denn ich sage euch, daß Gott aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken kann.

Die Bußpredigt des Johannes traf, wie wir aus Lukas erfahren, alle Stände Alter und Geschlechter wandte sich aber mit besonderer Strenge gegen die Pharisäer und Sadduzäer.*) Während er zu den verachteten Zöllnern sagt: „Fordert nicht mehr als euch gesetzt ist," und zu den Soldaten die in keinem bessern Rufe standen: „Thuet Niemand Gewalt," und zu Andern aus dem Volke: „Wer zwei Röcke hat gebe einen dem, der keinen hat," ruft er den hochangesehenen Pharisäern und den stolzen Sadduzäern zu: „Ihr Natterngezücht, woher wißt ihr u. s. w.?" Warum das? Weil jene Buße thun wollten diese nicht. Sie meinten Johannes predige eigentlich nur für Andere nicht für sie; sie hätten an ihrem Leben nichts zu ändern. Alle ihre Werke und Uebungen seien schon des Himmelreiches würdig oder in der Sprache des Täufers der Buße würdige Früchte, und es bedürfe für sie nur der Taufe.

Er verweigerte ihnen mit diesen Worten die Taufe nicht, noch wollte er sie davon zurückschrecken oder redete so, weil sie bereits eine Opposition gegen ihn gebildet hatten, sondern er spricht als Bußprediger der ohne Schonung in die Wunde einschneidet, wo sie nicht gefühlt wird. Pharisäer und Sadduzäer kamen zu ihm hinaus wie alles andere Volk um sich taufen zu lassen, indem auch sie die Taufe für einen Einweisungsritus zur Aufnahme in's messianische Reich hielten. Erst als sie Johannes also anredete empörte sich ihr Stolz; und nun wandten sie sich von ihm ab. Die Masse von ihnen ließ sich nicht taufen (Luk. VI, 30) und verdächtigte den Täufer als Einen der vom Teufel besessen sei d. i. als einen verrückten Menschen.

Lassen wir die Ausdrücke des Vorwurfes in der Strafrede des Täufers weg und fassen wir ihren Inhalt in einfache Sätze

---

*) Ueber die Sekte und die Lehrsätze der Pharisäer und Sadduzäer (welche aber im Evangelium mehr zurücktreten) vrgl. Haneberg Geschichte der Offbrg. S. 497—505 (erste Aufl.). Auch Kirchenlexik. s. v. Pharisäer (von A. Maier.)

zusammen, so lautet seine Lehre gegenüber den pharisäischen Anmaßungen: Niemand entgeht dem Gerichte der nahen messianischen Zukunft als der wahrhaft Bußfertige; Keinem hilft seine Berufung auf abrahamitisches Blut; also bleibt Allen und Jedem nur das Eine, würdige Früchte der Buße zu bringen die euch fehlen wie den Zöllnern öffentlichen Sündern und Soldaten, nur daß diese es bekennen und einsehen ihr aber nicht. Darnach erklären sich die einzelnen Ausdrücke einfach und leicht. „Natterngezücht" (Schlangenbrut) steht bildlich für: grundböses von Gott abgewendetes Geschlecht, wo eine Umkehr fast unmöglich scheint; vrgl. Ps. LVII, 4—6: „Verkehrt vom Mutterleibe waren diese Frevler und gingen irr' vom Mutterschooße an: von daher sind sie Lügner. Sie haben ein Gemüth der Schlange gleich, der tauben Otter die ihr Ohr verstopft und auf des Bändigers Stimme nicht horcht, des Zauberers der weise beschwört." Aus dieser Stelle sehen wir, daß der eigentliche Vergleichungspunkt in der unverbesserlichen Tücke der Schlangennatur liegt. Wie die Otter taub ist gegen die Stimme des Schlangenbändigers so die Pharisäer gegen jeden Ruf der Warnung und Lehre. Sie sind sich selbst genug, „Wer hat euch gelehrt?" Sie sagten allerdings gegenseitig zu sich selbst: Den kommenden Zorn d. i. das im messianischen Reiche miteinbegriffene Gericht haben wir nicht zu fürchten, denn wir sind Kinder Abrahams die Kinder der Verheißung und nicht der Drohung wie die Heiden: — doch konnte Johannes mit Recht fragen: Wer hat euch das gelehrt und bewiesen d. h. auf welche Gründe bauet ihr eure Behauptung, denn die Schriften der Propheten sind voll vom Gegentheile? Nach der pharisäisch rabbinischen Vorstellung gibt es nur zwei Klassen Menschen: 1) die Kinder der Verheißung, an denen sich alle Verheißungen vom messianischen Reiche erfüllen, und das sind die Juden; 2) die Kinder der Verwerfung, an denen sich in gleicher Weise alle Drohungen und furchtbaren Strafheimsuchungen des messianischen Gerichtes erfüllen, und das sind die Heiden und Ungläubigen, zu denen die Pharisäer höchst freigebig alle Nicht-Pharisäer rechneten. Also lehrt die Mischnah (Sanh. X. 1.): „Das ganze Israel hat Theil an der zukünftigen Welt, weil es Js. LX, 21 heißt: Und dein Volk werden lauter Gerechte sein: auf ewig erben sie dein Land Sproße meiner Pflanzung Werk meiner Hände zur

Verherrlichung. Folgende aber sind's, welche keinen Theil an der zukünftigen Welt haben: Der so sagt, es sei keine Auferstehung, das Gesetz sei nicht vom Himmel gekommen, und ein Epikuräer." Ein anderer hieher gehöriger Grundsatz lautet: "Die Gerechtigkeit Abraham's kommt seinem ganzen Samen zu gute."*) Diese Lehrsätze sind nur eine Folge der pharisäischen Grundanschauung betreff ihrer Prädestination für die messianische Seligkeit und lauten mit andern Worten: "Uns Pharisäern kann's nicht fehlen, wir sind des Himmelreiches sicher."

Diesem fügt sich nun ganz genau die gegentheilige Argumentation an. Johannes sagt: Ihr berufet euch auf euer abrahamitisches Blut, ich entgegne: Gott kann aus diesen Steinen u. s. w.; d. h. Gott ist in der Mittheilung der messianischen Gnade an kein Gesetz gebunden. So wenig ist die abrahamitische Abstammung im Besitze eines exklusiven Rechtes, daß Gott — und nun setzt Johannes wegen des Contrastes gleichsam einen unmöglichen Fall — selbst aus Steinen Menschen erwecken und mit dem Anrechte des Messias-Reiches ausstatten könnte, wie viel mehr die übrige nicht abrahamitische Menschheit welche doch immer durch den Einen Stammvater Adam mit den Abrahamiden zusammenhängt. Die weitere Consequenz ergibt sich nun von selbst. Wie Gott den abrahamitischen Anspruch Jedem zutheilen kann, so kann er ihn auch Jedem entziehen. Es ist kein unveräußerliches Recht, sondern um wirksam zu werden an die bestimmte nicht zu läugnende Bedingung der Bekehrung zu Gott gebunden, wie die Propheten hundertmal in seinem Namen ausrufen: "Kehret um zu mir und ich will zu euch umkehren." Darum lautet der unabänderliche Schluß für alle gleich: Bringt würdige Früchte der Buße!

10. Schon liegt die Axt an der Wurzel der Bäume: jeder Baum also der keine gute Frucht bringt wird umgehauen und in's Feuer geworfen.

Damit rechtfertigt der Täufer seine eindringliche Aufforderung

---

*) Andere Stellen siehe bei Wetstein z. B. Medrasch Tillim. VI, 1. Dixit R. Meir: Dilecta est circumcisio, juravit enim S. B. Abrahamo, nullum circumcisum descensurum in Gehennam.

zur Buße. Es ist keine Zeit zu langen Disputationen und Erwägungen: thut alsogleich Buße, denn die letztendliche Entscheidung ist nahe; die Axt liegt an der Wurzel. Wie hätte er sein vorhergehendes: „ihr werdet dem hereinbrechenden Zorne Gottes nicht entrinnen,“ kräftiger erklären können? Der Baum an dem die Axt angesetzt ist kann an kein Entkommen denken. Da hilft nur Eines: die Frucht welche er treibt. Wie Johannes ohne Beschränkung oben gesagt: „Das Himmelreich ist nahe,“ so spricht er hier gleichfalls ohne alle Beschränkung dasselbe im Bilde aus: die Axt ist an die Wurzel gelegt. Der Spruch Gottes im messianischen nahen Gerichte (Reiche) lautet ganz allgemein: legt die Axt an die Bäume! Daß alsdann nur jene verschont bleiben an denen sich Früchte finden, versteht sich von selbst; anders würde die Sentenz nicht allgemein lauten sondern bestimmt: Leget die Axt an den und den Baum (z. B. an die Heiden oder dieses und jenes Volk)! Beide Sätze im Verse verhalten sich daher zu einander wie Axiom und daraus gezogene Consequenz. Darum steht „also“ im zweiten Satze ganz richtig. Der allgemeine Erfahrungssatz den auch die Pharisäer, da sie an die Nähe des messianischen Reiches glauben, nicht läugnen ist: Die Axt liegt an den Bäumen. Denn es ist ganz dasselbe mit: „Das Himmelreich ist nahe,“ da sich die Ankunft des himmlischen Reiches durch ein allgemeines Gericht kund gibt. Nun also, fährt Johannes fort, täuschet euch nicht und verschließet eure Augen nicht vor der unabweislichen Consequenz Buße zu thun!

11. Ich zwar taufe euch mit Wasser zur Buße, der aber nach mir kommt ist mächtiger als ich: dessen Schuhe zu tragen ich nicht vermag der wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer.

Die Juden hatten, wie schon gesagt, die Taufe des Johannes für den eigentlichen Einweihungsact zur Theilnahme am Himmelreiche und wenigstens vermuthungsweise, wie wir aus Lukas erfahren, ihn selbst für den Messias oder einen Propheten aus seiner Begleitung angesehen; gegen Beides insbesondere das Erstere und fast allgemein Angenommene spricht er sich hier aus, indem er seine Taufe als einen bloßen Vorbereitungsact darstellt, die Einweihung zur Aufnahme in's Messias Reich selbst aber der messianischen Taufe

vindicirt. „Meine Taufe, lautet kurz seine Erklärung, bereitet nur vor, die messianische Taufe führt in das Heiligthum selbst ein.“

Dabei nimmt er Gelegenheit, in den bestimmtesten Worten den Charakter seiner Taufe anzugeben. Sie ist eine Taufe zur Buße d. h. eine Handlung welche nur die innere Bußgesinnung und die von nun an eintretende Lossagung von der Sünde und dem Bösen im Symbole darstellt und besiegelt. Wer sich von mir taufen läßt bezeugt damit, daß er alles Sündhafte und Böse ablegen und wahrhafte Früchte der Buße in einem neuen Leben bringen wolle. Von einer Sündenvergebung sagt Johannes nichts. Wenn aber die johanneische Taufe kein Symbol der Sündenvergebung sondern allein der Lossagung von der Sünde war, dann lag ihr bloß vorbereitender Charakter auch für die Juden unverkennbar vor Augen: denn Aufnahme in's messianische Reich und Vergebung der Sünde sind so enge verbunden, daß Ersteres ohne Letzteres gar nicht gedacht werden konnte. Wie Johannes die Wirkung seiner Taufe also beschränkte, hat er sie entschieden von jedem unmittelbaren Zusammenhange mit dem messianischen Reiche getrennt. An diese Selbstbeschränkung seiner Taufe knüpfte sich aber nun in nächster Folge die Frage nach der Aufnahme in das Himmelreich. Wie erfolgt sie, da sie mit seiner Taufe nicht verbunden ist? Darüber sagt er:

Die Aufnahme in's messianische Reich findet durch eine zweite Taufe statt welche vom Messias selbst ausgeht und — eine Taufe in Geist und Feuer ist wie die meine in Wasser. Diese beiden Ausdrücke über die messianische Taufe gründen sich auf prophetische Verheißungen. In Geist und Feuer getaucht (mit ihnen getauft) werden kann nichts anderes bedeuten als von Geist (d. i. vom Geiste Gottes) und Feuer durchdrungen oder wie wir (wegen des Ausdruckes Feuer) sagen würden: durchglüht werden. Johannes tauft in Wasser Jesus Christus in Geist und Feuer — Feuer zur Läuterung und Reinigung nicht als Werkzeug der Strafe (gleich dem Feuer der Gehenna).

Ich wüßte nichts was geeignet wäre, diese Charakterisirung der messianischen Taufe in ein klareres Licht zu stellen als eine Vergleichung der prophetischen Verheißungen selbst. Joel. II, 28

(III, 1) heißt es: „Ich werde ausgießen meinen Geist über alles Fleisch und es werden weißagen eure Söhne und Töchter“ u. s. w. Js. XLV, 3. „Ich will ausgießen meinen Geist über deinen Samen und Segen über deinen Stamm.“ XLV, 13. „Alle deine Kinder werde ich machen zu vom Herrn Belehrte“ u. s. w. Zum zweiten Ausdrucke (denn dieser ist der vielfach mißverstandene) vergleiche Mal. III, 2, 3: „Er (der Messias) ist wie das Feuer des Schmelzers und wie die Lauge der Wäscher. Und er wird sitzen schmelzend und reinigend das Silber und wird reinigen die Söhne Levi und sie läutern wie Gold und Silber, daß sie dem Herrn darbringen Opfergaben der Frömmigkeit.“ Daraus sehen wir, daß 1) im Feuer taufen heißt: die Vergebung der Sünden mittheilen, oder bildlich: wie Gold und Silber von den Schlacken reinigen; 2) im Geiste taufen: die Gnaden und Segnungen des heiligen Geistes ausgießen, so daß auf den also Getauften „ruhet der Geist der Weisheit und der Erkenntniß der Geist des Rathes und der Stärke der Geist der Wissenschaft und Gottseligkeit und daß sie voll sind vom Geiste der Furcht des Herrn. Js. XI, 2, 3.“

Johannes will bei seinen Worten: „er wird mit Geist und Feuer taufen“ nicht die Form oder Zeremonie der Aufnahme in's messianische Reich sondern die Aufnahme selbst nach ihren Wirkungen für den Aufgenomenen angeben und kennzeichnen. Ihr gegenüber ist seine Taufceremonie ein Vorbild und darum von einem bloß vorbereitendem Charakter. Worin die Form der Aufnahme in's Reich Gottes bestehen und ob sie überhaupt an eine äußere bestimmte Ceremonie gebunden sein werde, deutet er nicht an und wußte er auch nicht.

Aber, fährt Johannes fort, diese Aufnahme trifft nur jene welche würdige Früchte der Buße gebracht haben; denn Er wird die Spreu vom Weizen scheiden. Darum muß ich immer auf mein altes und erstes Wort zurückkommen: Thut Buße, damit ihr als Weizen für würdig seiner Taufe erfunden werdet!

Da sich Johannes als Vorläufer des Himmelreiches dargestellt hatte, war die Bezeichnung: „der nach mir Kommende“ vom Messias deutlich genug und unverfänglich, ebenso jene: „ich vermag nicht seine Schuhe zu tragen“, obwohl darin mehr liegt als man gewöhnlich annimmt, indem es eine eigentliche Nichtzusammengehörig-

keit Beider — Johannis und Jesu, einen streng geschiedenen Wirkungskreis Beider anzeigt. Er gehört nicht zur messianischen Umgebung und Begleitschaft und selbst nicht einmal als deren letztes Glied. Mit Jesus Christus beginnt eine neue Zeit welcher Johannes nicht angehört: er schließt das A. T. aber er beginnt das N. T. nicht. Darum sagt er: ich vermag nicht. „Die Schuhe nachtragen" d. i. her- und wegtragen. Da man in den mit Teppichen belegten Zimmern ohne Schuhe ging, war dieß nur ein Dienst des mindesten Sklaven; aber doch auch dieser Sklave gehörte zu seinem Herrn und bildete mit ihm Ein Haus, was Johannes von sich negirt. Ebenso enthält der zweite kurze Satz: „er ist mächtiger als ich" etwas anderes und mehr als man gewöhnlich darin findet. Schon der Umstand hätte nachdenklich machen sollen, daß sich Johannes nirgends eine „Macht" zuschreibt sondern sie allein Jesu vindizirt. Darnach also sollten wir erwarten, daß Johannes sage: „der nach mir Kommende ist der Mächtige, ich habe keine Macht u. s. w."; und das heißt auch die Stelle und zwar nach dem hebräischen Sprachgebrauche mit Nachdruck. Die Bedeutung dieses Ausdruckes ist durchaus: er ist der Mächtige nicht ich: er hat die Macht, ich habe keine. Ueber diese Redensart vrgl. 1 Mos. XXXVIII, 27: „Und Juda sprach: sie ist gerechter als ich" d. i. sie ist im Rechte, ich habe unrecht gehandelt. Jer. XXXI, 11: „mächtiger als er (Jakob)" d. i. mächtig, während Jakob unmächtig (schwach) ist. Hab. I, 13: „Warum schweigst du, während der Gottlose verschlingt den Gerechteren als er?" d. i. den Gerechten (Gläubigen) was der Gottlose nicht ist.

12. Er hat seine Wurfschaufel in seiner Hand und wird seine Tenne reinigen und seinen Weizen in die Scheune sammeln, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.

Wir kennen den Zusammenhang dieser Schlußworte Johannis mit seiner vorhergehenden Rede. Er hebt darin nochmal in einem schönen nachdrücklichen Bilde hervor, daß zur Aufnahme in's messianische Reich oder was dasselbe ist zur Theilnahme an der messianischen Taufe das abrahamitische Blut allein nicht hinreiche; denn er komme zu richten, die Bösen von den Guten auszuscheiden

auf seiner Tenne d. i. gerade in Judäa. Der hier gebrauchte bildliche Ausdruck erklärt sich einfach und vollkommen aus der Beachtung der Art und Weise, wie im Morgenlande noch das Getreide gedroschen und heimgeführt wird. Zur Tenne wird nemlich ein freier Platz auf dem Felde selbst hergerichtet. Daselbst drischt man das Getreide, indem man mit dem Dreschwagen den Rinder ziehen über die Garben hinfährt. Da dieser scharfe Kanten hat und während er die Körner aushülst großentheils die Aehren zugleich mit zerschneidet, so besteht die Reinigung darin daß man die ganze Masse gegen den Wind worfelt. Die Körner fallen direct auf den Boden, die leichtere Spreu folgt dem Zuge des Windes und zerstreut sich oder fällt doch gesondert von dem Getreide zur Erde, worauf dieses zusammengekehrt und in die Vorrathskammer gebracht jene an Ort und Stelle verbrannt wird.

Bei der Erklärung des Bildes hat man einen Ausdruck der gerade im Munde des Johannes von Wichtigkeit ist nicht recht gewürdigt, nemlich den: „seine Tenne.“ Darunter haben wir sicher nicht die „Kirche“ noch die „Menschheit“ noch „den (unbestimmt gelassenen zukünftigen) Ort“ wo Jesus Christus Gericht halten wird zu verstehen sondern zunächst das „heilige Land“ Judäa; es ist die messianische Tenne; aber darauf findet er Weizen und Spreu, nicht wie die Pharisäer in ihrer Selbstverblendung wähnen lautern herrlichen Weizen für seine Scheune. Gerade das schnitt ihnen durchs Herz, daß Johannes vom Messias sagt, er werde seine Tenne reinigen. Wer hat je solches gesprochen? Sind sie nicht die Heiligen und ist ihr Land nicht das erwählte? Jedoch Johannes bleibt dabei, daß die Tenne des Messias (das Judenthum) der Reinigung bedarf. Und wenn das, dann muß sie vor allem Andern vorgenommen werden. Darum stellt er auch in der That als das erste messianische Unternehmen die Reinigung seiner Tenne dar. Christus wird kommen — die Wurfschaufel in der Hand (nach Mal. III, 3) nicht das Scepter die Heiden zu zerschlagen (nach Ps. II, 9). Im weitern Sinne steht dann Tenne auch für die „ganze Erde“; denn was in Juda begann setzte sich über die ganze Welt hin fort. Das Uebrige bedarf kaum mehr einer Erklärung: Korn und Spreu sind die Gläubigen und die Ungläubigen, die Scheidung das messianische Gericht von dem alle Propheten sprechen, die Scheune das Himmel-

reich (im Sinne des Joh.), das Feuer die Gehenna der Verwerfung und Verdammung. Im Ausdrucke „unauslöschliches Feuer“ verläßt die Rede das Bild und geht auf die Bedeutung selbst über, vgl. Is. LXVI, 24: „Man wird hinausgehen und schauen die Leichnahme derer die gegen mich gefrevelt: ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen.“ Mal. VII, 18, 19, 20. „Ihr werdet sehen den Unterschied zwischen dem Frommen und dem Frevler.... Denn siehe der Tag kommt brennend gleich dem Ofen und es werden alle Uebermüthigen alle die Frevel geübt Stoppeln sein und es wird sie entzünden der kommende Tag, spricht der Herr, der ihnen nicht zurücklassen wird Wurzel noch Ast. Aber euch die ihr meinen Namen fürchtet wird aufgehen die Sonne des Heiles u. s. w.“

13. Damals kam Jesus von Galiläa an den Jordan zu Johannes, um von ihm getauft zu werden.

14. Johannes aber hielt ihn (mit Gewalt) zurück, indem er sprach: Ich habe nöthig von dir getauft zu werden und du kommst zu mir?

Um diese Einrede des Täufers recht zu verstehen, müssen wir den Bericht des vierten Evangelisten zu Hülfe nehmen. Nach diesem kannte Johannes Jesum vor der Taufe noch nicht. Er sagt ausdrücklich: „Ich kannte ihn selbst nicht; aber der mich gesandt hat mit Wasser zu taufen, sprach zu mir: Ueber welchen du sehen wirst den Geist herabsteigen und auf ihm bleiben, der ist's welcher mit heiligem Geiste taufen wird. Joh. I, 33.“ *) Die Erfüllung dieser Verheißung, welche mit der Taufe Jesu eintreten sollte was Johannes gleichfalls nicht wußte, bereitete sich durch innere Anregungen vor welche den Bußprediger in Form einer Ahnung durchdrangen, sowie sich Jesus zur Taufe anschickte. Er fühlte, daß vor ihm ein Heiliger Gottes stehe und diesem Zuge folgend in einem prophetischen Antriebe, darüber er sich selbst nicht volle Rechenschaft geben konnte, hielt er Jesum mit heiliger Scheu von der

*) Das neueste Bibelwerk: Johannes wußte alle Vorgänge bei seiner eigenen Geburt und bei der Geburt Jesu; zudem kannte er diesen als Verwandten mütterlicher Seits persönlich (?!).“

Taufe zurück unter dem Ausrufe: Ich habe nöthig u. s. w. Schon unter den ältern Erklärern hat Grotius treffend die Einrede des Johannes als einen Bedingungssatz mit ausgelassenem Vordergliede das in der Handlung selbst enthalten sei genommen, nemlich: Wenn getauft werden muß, dann steht es mir zu getauft zu werden. Wir haben somit in diesen Worten eine zwar allgemeine aber schöne und ganz dem Charakter des Johannes entsprechende Bezeugung des tiefen Eindruckes, den die Erscheinung Jesu Christi auf ihn machte. Er sagt nicht: Ich sehe, du bist mehr als ich, wie seine Worte gerne ausgedeutet werden; denn Johannes ist in seinen Augen nichts; sondern: Du bist ein Heiliger, du kannst nicht getauft werden, ich sollte es vielmehr von dir werden, denn ich bin ein Sünder. Daß Letzteres nicht geschehen werde steht dem Täufer fest, aber ebenso daß Ersteres nicht geschehen dürfe — es wäre im Widerspruche mit dem Charakter und der Bedeutung der Taufe zur Buße.

Daraus ergibt sich, daß Johannes die Wassertaufe meinte nicht die messianische Geistestaufe die er etwa von Jesus begehrt hätte, denn er kannte Jesum noch nicht; und wie hätte der welcher soeben gesagt hatte: „ich vermag nicht ihm die Schuhe zu tragen,“ die Geistestaufe zu fordern gewagt?

15. Jesus aber erwiederte und sprach zu ihm: Laß' es dieweil; denn also ziemt uns um jede Gerechtigkeit zu erfüllen. Da ließ er ihn.

Jesus forderte den Täufer auf, was er vorhabe geschehen zu lassen, weil dieser Act zu ihrem gegenseitigen Berufe gehöre. Ließe er sich nicht taufen oder gäbe Johannes seine Taufe nicht zu, so würden sie etwas unterlassen, dessen Erfüllung von Gott angeordnet sei. Obgleich sich Jesus über die Sache selbst nicht weiter ausspricht, so gehorcht doch Johannes ohne fernere Entgegnung, weil er in Jesus einen Heiligen Gottes erkannt hat.

Der Zweck der Taufe Jesu für Johannes war daß er durch sie Jesum kennen lerne, für Jesus daß er in seinen messianischen Beruf eingeweiht werde. Warum aber Beides gerade an die Taufe geknüpft war, können wir nach seinem letzten und tiefsten Grunde nur aus dem Willen Gottes erklären. Sonst mögen wir noch

sagen: Die Taufe nehme in der Gesammtheit des Lebens Jesu dieselbe Stelle ein wie seine Beschneidung und Darbringung im Tempel, in secundärer Weise auch wie seine Geburt im Stalle seine Flucht nach Aegypten seine dreißigjährige Verborgenheit. Beschneidung Darbringung und Taufe stellten Jesum dar als gekommen in der „Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde“, Armuth und Verborgenheit als gekommen „in Knechtesgestalt und vollkommener Selbstentäußerung.“ Jesus Christus sollte an sich die Zeichen der Sünde tragen ohne die Sünde selbst, er sollte bekleidet sein mit dem Merkmale des Fluches. Er wurde beschnitten dargebracht getauft, damit er die vollkommene Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde an sich trage und so im Stande sei die Strafe der Sünde auf sich zu nehmen; denn um gestraft zu werden muß man nothwendig die Zeichen und Merkmale der Strafwürdigkeit an sich tragen. Der welcher Alle reiniget läßt sich reinigen, der Tausende wunderbar speiset leidet Hunger, der Allen geholfen der dem Meere und Grabe gebothen, harrt aus am Kreuze gleich dem hilflosesten Menschen; denn also hat es seinem Vater gefallen.*)

Er selbst bezeichnet die Taufe nicht als eine Pflicht sondern nur als etwas Geziemendes, das aber mit zur vollkommenen Gerechtigkeit gehöre. Denn die wahre Gerechtigkeit thut eben alles und jedes, was innerhalb des Kreises irgend einer Aufgabe die zu erfüllen ist liegt.

16. Und nachdem Jesus getauft war, stieg er sofort aus dem Wasser, und siehe die Himmel öffneten sich ihm, und er sah den Geist Gottes herabschweben wie eine Taube und kommen über ihn.

Die Taufe Jesu hatte wie gesagt einen doppelten Zweck: 1) für ihn selbst d. i. seine heilige Menschheit 2) für Johannes.

---

*) Andere Gründe deren die ältern Erklärer noch in Masse aufführen gehören nicht hierher z. B. daß Jesus das Wasser des Jordan heiligte, daß er die Taufe Johannis gut hieß und durch sein Beispiel dazu antrieb u. s. w. — Vrgl. Corn., Sylveira, letzterer weiß nicht weniger als dreizehn Gründe. I, f. 386. Neueste Bibel: „Jesus wollte als Mensch alles erfüllen, was Andern gegenüber Gesetzestreue („Gerechtigkeit“) beurkunden kann.“

Diesen behielt vorzugsweise der vierte Evangelist bei seiner Erzählung im Auge jenen Matthäus. Darum bezieht er die ganze Theophanie auf Jesus Christus: „ihm öffneten sich die Himmel und er sah“, ohne die andern Beziehungen welche er indeß damit nicht ausschloß weiter zu berücksichtigen.

Nach hebräischer Vorstellung ist das Firmament eine feste durchsichtige Decke gleichsam ein geschliffener Sapphir der sich über die Erde wölbt. Oberhalb des Firmamentes breiten sich die Himmel im engern Sinne des Wortes aus, in der heiligen Schrift die obern Wohnungen Gottes genannt. Was aus diesen obern (eigentlichen) Himmeln kommt muß das Firmament erst durchbrechen, oder es muß sich ihm öffnen. Da nun das Firmament selbst auch Himmel genannt wird gerade wie in unserm tagtäglichen Sprachgebrauche, so steht: der Himmel öffnete sich gleichbedeutend mit: und das Firmament öffnete sich. Wenn der Geist Gottes in Gestalt einer Taube herabschwebte, mußte sich ihm d. i. der erscheinenden Taube der Himmel aufthun. Wir können nun diesen Ausdruck in einem doppelten Sinne nehmen, nemlich entweder als bloß rhetorische Figur wornach: „die Himmel öffneten sich und der Geist Gottes u. s. w.“ ganz gleich wäre mit: „der Geist Gottes schwebte in Gestalt einer Taube aus den Himmeln herab“; oder in so ferne eigentlich als mit der Herabkunft des hl. Geistes ein außerordentliches Phänomen am sichtbaren Himmel (am Firmamente) verbunden war, für welches sich kein anderer Ausdruck fand als: die Himmel öffneten sich. Es fehlt uns jeglicher Maaßstab zur nähern Bezeichnung dieser Erscheinung selbst*), für eine solche aber spricht die

---

*) Der älteste Versuch dieß zu deuten findet sich im Evang. Hebr. nach Epiphan. 30, 13: *Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.* Die Stelle bei Justin. (Tryph. 88): *καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ* ist aus der apocryphen Praedicatio Pauli, bei Cyprian (Opp. p. 142): Item quum baptizaretur, ignem super aquam esse visum. Hieron. sagt: aperiuntur coeli non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, aber mit Unrecht; denn wo dieß ein bloß innerlicher Vorgang wäre, würde es auch die Erscheinung der Taube sein und das Ganze zu einer Vision werden; siehe dagegen die Schlußbemerkung.

älteste Tradition und der Evangelist in so ferne, als er ausdrücklich sagt: „die Himmel öffneten sich ihm“ d. i. mit einer Beziehung auf ihn. Nach ersterer Auffaßung könnte es kaum so heißen, indem sich der Himmel nur für die Taube nicht für Jesus eröffnet hätte.

Dieses Phänomen hatte indeß für Jesus und die Umstehenden nur den Zweck, auf den Ort hinzuweisen von dem die Taube ausgegangen d. h. ihre himmlische Abkunft zu bezeugen, nicht um Jesu einen Blick in die himmlische Glorie zu gestatten.*)

Aus diesem himmlischen Zeugniße für die Taube (und ein solches war nothwendig, um sie von einer natürlichen zu unterscheiden) erkannte man auch ihre Bedeutung als das Symbol des Geistes von dem Jesus Christus nach der Verheißung erfüllt sein werde.

Warum der hl. Geist die Gestalt einer Taube angenommen, oder wie man in der Taube das Symbol des hl. Geistes erkannt habe, läßt sich obgleich nur annäherungsweise doch ziemlich befriedigend beantworten.

Wenn der Geist (Athem Wehen) in einem leiblich sichtbaren Abbilde (Symbole) erscheinen will, so wird ihm zumeist eine geflügelte Gestalt entsprechen; wählt er diese und zwar hiebei wieder die nächstliegende jene eines Vogels, so kann es nur ein levitisch reines Thier sein. Unter diesen war aber die Wahl schon so beschränkt, daß sie wie von selbst auf die Taube fiel 1) wegen ihrer schönen Gestalt 2) wegen ihres mächtigen majestätisch ruhigen Fluges und 3) wegen ihrer Eigenschaften, die sie gleich dem Lamme zu einem Lieblingsthiere und Lieblingssymbole unter allen Völkern machten und insbesondere den Geist Jesu Christi im schönsten Abbilde spiegelten. Denn es handelte sich bei diesem Symbole nicht um eine Darstellung der Eigenschaften des hl. Geistes für sich betrachtet sondern seiner Einwirkung auf Jesus Christus, oder was dasselbe ist des in Jesus wirkenden Geistes. Indem

*) Darin würde sich dieß Phänomen von jener Act. VII, 55 erwähnten Oeffnung des Himmels unterscheiden: „Er (Stephanus) voll des heiligen Geistes blickte gen Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum zur Rechten Gottes stehen und sprach: „Siehe ich sehe die Himmel aufgethan und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen.“

man gerade dieses wenig beachtete, stieß man sich am Symbole selbst und deutete es ganz hinweg oder falsch und verkehrt*). Daß der Geist Jesu das sprechendste Symbol in der Taube habe sehen wir leicht: denn sein Geist ist ein Geist der Sanftmuth der Unschuld der (wehrlosen) Frömmigkeit und Liebe, wie die Taube deren Abbild**) im symbolischen Sprachgebrauche der ganzen alten und neuen Welt ist. Der Gegensatz zum zornigen rechthaberischen streitlustigen Geiste der Pharisäer konnte unter keinem schöneren und sprechenderen Bilde dargestellt werden. Wie Johannes Jesum das „Lamm“ nennt welches die Sünden der Welt trägt, so heißt sein Geist „die Taube“; ist doch seine Bergpredigt ein „Girren der Taube“ eine Stimme einladender Liebe wie sie nirgend mehr gehört wird.

*) Jene Deutung, welche den Ausdruck „wie eine Taube“ bloß auf den Modus der Herabkunft des heiligen Geistes bezieht, bedarf um ihres innern Widerspruches willen keiner weitläufigen Widerlegung. Wenn man die Herabkunft des heiligen Geistes nicht sah, womit wollte man sie denn vergleichen? Aber außerdem macht Luk. III, 22 die ganze Deutung zu einer exegetischen Chimäre, abgesehen von der übereinstimmenden Tradition welche bis in's apostolische Zeitalter zurückreicht, vrgl. Ev. Hebr. (bei Epiph. s. oben): *εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης.* Just. (Tr. 88): *τὸ πνεῦμα τό ἅγιον . . . ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ.* Cels. (Or. 1, 41): *σοὶ παρὰ Ἰωάννῃ* (*Ἰορδάνῃ* cod. Jolianus in margine) *φάσμα ὄρνιθος ἐξ ἀέρος λέγεις ἐπιπτῆναι.* — Verkehrte symbolische Deutungen sind: Die Taube bezeichne die Schnelligkeit (!) oder die ruhige Wirksamkeit oder die Schöpfungskraft des heiligen Geistes u. s. w. Von all dem ist die Taube in den heiligen Büchern wenigstens nirgends ein Symbol.

**) Vrgl. dazu (die Taube als Bild der Unschuld Sanftmuth und Frömmigkeit) Hohel. I, 15. II, 14. V, 2. VI, 9: „Eine ist meine Taube meine Fromme (תַּמָּתִי meine Unsträfliche Rechtschaffene, vrgl. die Lexx. und Hengstenb. Hohel. S. 139); ferner Ps. LVI, 1. LXXIV, 19 (nach dem Hebr.) „Gieb deine Turteltaube nicht hin dem gierigen Haufen,“ endlich Matth. X, 16. Die wenigen Stellen welche man aus den Rabbinen anführt passen nicht. Sie sollten beweisen daß die Taube das Symbol des göttlichen Geistes im Allgemeinen sei, was aber hier nicht gemeint ist und auch aus den Rabbinen nicht erwiesen werden kann.

17. Und siehe, eine Stimme vom Himmel die sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn an dem ich mein Wohlgefallen habe.

Es lag in der Natur der Sache, daß Jesus Christus nicht sich als Messias einführe, denn Niemand gibt von sich selbst Zeugniß. Die Einweisung in seinen messianischen Beruf konnte nun entweder durch Johannes geschehen der als Vorbote des Messias auch im Sinne der Juden dazu berechtigt war, oder durch ein außerordentliches Zeugniß vom Himmel. Die Vorsehung Gottes vereinigte bei der Taufe in wunderbarer Weise das himmlische Zeugniß mit jenem des Johannes.

Daß durch die Worte: „Dieser ist mein geliebter Sohn u. s. w.“ Jesus von seinem Vater im Himmel feierlich als Messias bezeugt wenn ich so sagen darf ausgerufen und er damit zugleich selbst in seinem Beruf eingewiesen werde, hebt ein Blick auf die prophetische Stelle aus der diese Worte genommen sind über allen Zweifel. Die Prophetie selbst scheint mir so wichtig, daß ich sie hier vollständig aufnehmen will; denn nichts dürfte im Stande sein, das Symbol der Taube mehr zu rechtfertigen als gerade sie: „Siehe, spricht Gott darin zu Isaias, mein Knecht, ihn halte ich, mein Erwählter, an ihm hat meine Seele Gefallen! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt. Gericht wird er den Völkern bringen. Er wird nicht lärmen nicht Parthei machen, seine Stimme wird auf der Gasse nicht gehört. Ein zerknicktes Rohr zerbricht er nicht, einen glimmenden Docht löscht er nicht aus. In Wahrheit er bringt das Gericht. Also spricht der Herr der die Himmel schuf und ausspannte: Ich habe dich berufen in Gerechtigkeit, faße deine Hand und behüte dich und mache dich zum Bunde des Volkes zum Lichte der Heiden, daß du öffnest die Augen der Blinden und herausführest aus dem Kerker die Gefangenen aus dem Hause der Haft die in Finsterniß Sitzenden (Is. XLII, 1—7).“

Der prophetische Ausdruck zeichnet in den unzweideutigsten Worten die Aufgabe und die Wirkungsweise des Messias; Beides geschieht auch hier bei der Taufe. Das Amt (die Aufgabe) Jesu spricht das Wort des Vaters aus: „Dieser ist mein Sohn!“ beim Propheten: siehe mein Knecht mein Erwählter! seine Wirkungsweise die Erscheinung der Taube, beim Propheten der Beisatz: „er wird

nicht lärmen nicht Parthei machen, seine Stimme wird auf der Gasse nicht gehört.“ Statt des prophetischen Ausdruckes: mein Knecht! lautet das göttliche Zeugniß „mein Sohn,“ theils weil das Eine wie Andere messianische Prädikate sind theils weil Jesus der Sohn Gottes im eigentlichen und höchsten Sinne zugleich ist.

Fragen wir endlich noch, warum die Einweisung Jesu gerade in dieser Form statt fand, so läßt sich auch da die Antwort in wenige Worte zusammenfassen. Die Erscheinung des heiligen Geistes war das Symbol der Salbung Jesu zum Messias (d. i. zum Gesalbten); von da an konnte er sich mit Berufung auf jene Erscheinung vor aller Welt den Gesalbten (Christus Messias) nennen und die Schriftstelle als erfüllt bezeugen die da sagt: „Der Geist des Herrn ist mir, weil der Herr mich gesalbt frohe Botschaft zu bringen den Sanften Js. LXI, 1.“

Für die heilige Menschheit Jesu war diese himmlische Bezeugung von unendlichem Troste; sie zitterte vor der Schwere ihres Berufes und bedurfte der Stärkung und Ermuthigung vielleicht wie später am Oelberge. Oder sollte Jesus ehevor nie gezagt haben?*) Alle Evangelisten betonen es, daß er ganze Nächte gebethet habe: auf eine solche Nacht brünstigen Gebetes auf eine Nacht eines gewaltigen Jakobskampfes folgte das herrliche Morgenroth des ersten messianischen Tages voll der himmlischen Stärkung und Zuversicht.

Aus dem Gesagten folgt schließlich wie von selbst, daß der ganze Vorgang äußerlich war vernehmlich den leiblichen Organen. Die Einweisung Jesu in seinen Beruf kann als etwas bloß visionäres nicht gedacht werden, sein Amt war es ja auch nicht. Zeugen waren da — zwar nur Wenige wie es der Umstand der Taufe mit sich brachte; aber gerade darin zeigt sich die Weisheit der göttlichen Anordnung, nach der Jesus Christus seine Herrlichkeit nach und nach offenbaren sollte. Eine eklatante Einweisung Jesu vor allem Volke etwa so wie sie der Teufel auch wollte, hätte bei den verkehrten messianischen Erwartungen der Masse nur von üblen Folgen sein können. Der Glaube an ihn mußte hinreichend bezeugt

---

*) Vrgl. Luk. XII, 50: „Ich muß mit einer Taufe getauft werden, und wie werde ich bedrängt (geängstigt, coarctor), bis dahin daß sie vollendet sein wird!“

immer aber frei sein; eben so sollte Israel von seinen Vorurtheilen geheilt nicht diese selbst durch einen Gewaltsstreich von oben zertrümmert werden. Die Wege der Gnade sind wie die der Natur scheinbar lang unmerklich, führen aber sicher zum Ziele.

Mit diesem Kapitel begann die Erzählung des öffentlichen Lebens Jesu, damit begann auch zugleich die apostolische Predigt vom Reiche Gottes, von der die Jugendjahre des Herrn die Zeit seiner Verborgenheit als kein eigentlicher Gegenstand der messianischen Verkündigung ausgeschlossen waren. Sie gehörten der Vorgeschichte an welche gleichsam den Uebergang des Alten in den Neuen Bund vermittelte. Die neue Ordnung der Dinge hob streng genommen von dem Augenblicke an, da Gott Jesum in seinen Beruf einwies und als Messias feierlich ausrief. Das war es auch was Matthäus zunächst vor Augen hatte; der vorhergehende Bericht über die Sendung des Johannes bildete dazu nur die nothwendige Einleitung. Derselbe Bericht findet sich bei allen Evangelisten, er hatte aber für Matthäus eine besondere Wichtigkeit, weil sich in Johannes zugleich eine Weißagung erfüllte darin ein neues Unterpfand der messianischen Würde Jesu gegeben war.

Viertes Kapitel.

Jesus wird versucht. Er beruft seine ersten Apostel und zieht predigend durch ganz Galiläa.

1. Alsdann wurde Jesus vom Geiste in die Wüste hinaufgeführt damit er vom Teufel versucht würde.

Der heilige Geist war bei der Taufe über Jesu erschienen und auf ihn herabgekommen. Desselben Geistes war er allzeit voll gewesen; denn der heilige Geist ist Christi Geist und dieser der heilige Geist aber doch nicht also daß sie unterschiedslos ein und dasselbe wären, eben weil ein Unterschied der göttlichen Personen selbst besteht. Wie man daher mit vollem Rechte sagen kann, daß der heilige Geist über Jesu erschien, also auch daß er ihn in die Wüste führte. Der Antrieb ging unmittelbar von ihm aus. Die Absicht gibt der Evangelist aus dem Erfolge an; Jesu selbst war sie vom Anbeginne bekannt und er hatte in sie eingewilliget wie in das vom Vater beschlossene Leiden.

Wie die ersten Eltern versucht wurden, also sollte es auch an Jesus geschehen: aber welcher Gegensatz! Jene wurden versucht im Paradiese rings umgeben von den Zeugnißen der Liebe Gottes, Jesus in der Wüste;*) jene wurden versucht mitten im Ueberflusse

---

*) Nach der Tradition war es die Wüste Quarantana, in den heil. B. B. Wüste von Jericho (Jos. XVI, 1) genannt zwischen Jerusalem und Jericho. Schubert (III, 72) sagt von ihr (etwas empfindsam): Ich habe kaum eine grausenhaftere, meiner Natur widerwärtigere Gegend gesehen und durchreist . . . Die Wüste des peträischen Arabiens

geistiger wie leiblicher Weise, Jesus im Hunger und im Stande geistiger Verlassenheit. Wegen dieses Gegensatzes trieb ihn der Geist in die Wüste, auf daß seine Erlösung eine überreiche sei und das Wort des Apostels sich buchstäblich erfülle: „Wo (in der Versuchung der ersten Eltern) die Sünde groß war, da (in der Vers. Christi) war überaus groß die Gnade (Röm. V, 20).“

2. Und er fastete vierzig Tage und vierzig Nächte, hernach hungerte ihn.

Man betrachtet den vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste gerne als eine Vorübung und Vorbereitung zu seinem öffentlichen Lehramte, um uns ein Beispiel zu geben, daß wir durch Gebet und Fasten uns für jede heilige Unternehmung vorbereiten und stärken. Der Evangelist sagt davon nichts und die nächsten Umstände sprechen auch nicht direkte dafür, da es Jesum während der vierzig Tage nicht hungerte. Ferner war Jesus Christus in seinen Beruf bereits eingeführt, der hl. Geist war auf ihn schon herabgekommen, also die Zeit der Vorbereitung im strengen Sinne des Wortes vorüber. Der Zweck dieses außerordentlichen Zustandes Jesu durch vierzig Tage war, ihn als zweiten Moses darzustellen von dem geschrieben steht: „Und er blieb dort (auf dem Sinai) beim Herrn vierzig Tage und vierzig Nächte, Brod aß er nicht und Wasser trank er nicht (2 Mos. XXXIV, 28)“.*) Als zweiten Moses

---

und Aegyptens gleichet mit ihren Steinmassen und vereinzelnten Felsen einem Todtenacker; . . . über den der Wanderer ohne Grauen hingeht; die Landschaft aber, die in der Mitte zwischen Jerusalem und Jericho liegt, gleicht einem Sterbebette, auf welchem der letzte Funke des Lebens mit dem Tode ringt und immer am Auslöschen ist, ohne doch zum Abscheiden kommen zu können. — Der Text der Evv. unterstützt diese Tradition nicht, da sie die Wüste in die Jesus geführt wurde von jener, darin Johannes verweilte, nicht unterscheiden. Daher sagt Mald. geradezu: Desertum hoc loco Judaeae intelligendum est . . . illud idem, quo Johannes Baptista vitam egerat . . . Ductus ergo est a Johanne (?) in intimam solitudinem.

*) Moses verharrte zweimal vierzig Tage ohne Speis und ohne Trank. Das zweitemal hatte sein Fasten wie es scheint einen Bußcharakter. Er sagt: „Und ich ergriff (nach der Anbethung des goldenen Kalbes)

führt ihn Matthäus in der That zuerst vor vom fünften Kapitel an, wo die Bergpredigt beginnt und Jesus sich bezeugt als den Gesetzgeber des Neuen Bundes mit directer Rücksicht auf den mosaischen Bund. Darin haben wir auch zugleich den Grund, warum dieser außerordentliche Zustand der menschlichen Natur Jesu vierzig Tage währte.*) Sein Aufenthalt in der Wüste gleich dem des Moses auf Sinai war die Zeit einer wunderbaren nicht näher zu beschreibenden Erfahrung der Nähe Gottes, bei der alles leibliche Bedürfniß schwieg; die vierzig Tage mögen wie vierzig Stunden wie eben so viele Minuten dahingegangen sein; denn wer hat einen Zeitmesser für das Uebernatürliche?

Als aber diese Tage vorüber waren fühlte die leibliche Natur die Erschlaffung, ein Zustand der Verlassenheit trat ein und der Teufel kam, Jesum zu versuchen. Die Versuchung selbst steht also mit den vierzig Tagen in keinem Zusammenhange. Sie hängt nur mit dem Hunger Jesu und dem Gefühle der Ermattung zusammen, ob dieß nach einem oder mehreren Tagen eintrat ist für den Umstand der Versuchung selbst gleichgiltig.

3. Und es nahete ihm der Versucher und redete zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, so sprich daß diese Steine Brod werden.

Die enge Verbindung mit dem Vorhergehenden („ihn hungerte, und der Versucher trat zu ihm“) lehrt, daß der Teufel in dem Augenblicke Jesum versuchte, als ihn zu hungern anfing, somit das

die zwei Tafeln und warf sie aus meinen beiden Händen und zerschlug sie vor euren Augen. Und ich warf mich hin vor dem Herrn wie das erstemal vierzig Tage und vierzig Nächte, Brod aß ich nicht und Wasser trank ich nicht um all' eure Schuld . . . denn mir war bange vor dem Grimme und dem Zorne, den der Herr über euch zürnte (5 Mos. IX, 17 — 19).“

*) Vierzig bildet auch sonst eine oft wiederkehrende bedeutungsvolle Zahl. Vierzig Jahrhunderte verfloßen bis zur Ankunft Christi; vierzig Jahre blieben die Israeliten in der Wüste, vierzig Wochen wird das Kind im Schooße der Mutter getragen, vierzig Tage regnete es bei der Sündfluth, vierzig Tage wurden den Niniviten zur Buße gegeben u. s. w.

leibliche Bedürfniß in seiner ersten und empfindsamsten Stärke hervortrat und Speise begehrte. Daran hielt sich auch der Teufel indem er sprach: Mache diese Steine zu Brod, komme dem gerechten Begehren deiner leiblichen Natur entgegen, wenn du Gottes Sohn bist d. i. wenn du in jenem außerordentlichen Verhältniße zu Gott stehest, das die Stimme am Jordan und auch dieser Aufenthalt in der Wüste anzudeuten scheint. Zeige deiner erschöpften Natur, daß jene Vorgänge nicht pure Täuschungen eines aufgeregten Seelenlebens gewesen sind. Warum redet der Teufel also? Nicht weil er an der messianischen Würde Jesu zweifelt oder einen solchen Zweifel in Jesus erwecken will, auch nicht um ihn bei der Ehrbegierde allerdings dem verwundbarsten Flecke gewöhnlicher Menschen anzugreifen, sondern allein um das leibliche Verlangen in Christo zu steigern. Seine menschliche Natur sollte im Bewußtsein ihrer göttlichen Kraft sich sträuben diesen Zustand nutzloser Qual länger zu ertragen und sich alsogleich helfen, indem sie das Nächste Beste (diese Steine) in Brod umwandelt.

Die erste Versuchung des Satan knüpfte an den leiblichen Habitus an das Verlangen der sinnlichen Natur nach Speise: ihr sollte Jesus durch die Macht seines Willens genug thun. Das Versuchliche hierin lag in der Anreizung zu eigenmächtiger Hilfe.

4. Er aber entgegnete und sprach: Es steht geschrieben: Nicht vom Brode allein lebt der Mensch sondern von jedem Worte das kommt aus dem Munde Gottes.

Die Antwort Jesu auf diese Zumuthung hat, wie es der Herr in solchen Fällen (auch den Pharisäern gegenüber) liebt, einen schönen tiefen Doppelsinn. Einmal besteht sie in der einfachen und treffenden Erwiederung: Das ist nicht nothwendig — hier so wenig als bei unsern Vätern in der Wüste (Jesus behandelt den Teufel wie seines Gleichen d. i. wie einen Menschen); denn wir wissen durch das untrügliche Zeugniß der Schrift, daß der Mensch nicht vom Brode allein lebt sondern von jedem Worte das aus dem Munde Gottes kommt; der Herr spricht und es geschieht. Wozu also einen solchen Aufwand von göttlichen Kräften, da ein göttliches Wort hinreicht meinen Hunger zu stillen. Solches thun wäre ein sündhaf-

tes Mißtrauen auf Gott; ich würde dadurch unsern Vätern in der Wüste gleich werden.

Im zweiten Sinne, der dieser Antwort noch unterliegt, weiset Jesus Christus auf das geistige Leben des Menschen hin, welches er neben dem leiblichen hat und nicht minder ja zuerst vor allem pflegen muß. Das geistige Leben aber zieht seine Nahrung aus dem Worte Gottes; darum ist der Satz vollkommen wahr, daß der Mensch nicht vom Brode allein lebt. Die Folgerung ergibt sich von selbst nach dem salomonischen Spruche: Alles hat seine Zeit. Wenn die Zeit ist für die Seele zu sorgen, dann gilt's am Worte fest zu halten: Der Mensch lebt nicht vom Brode allein. Diese Zeit, sagt Jesus Christus, ist für mich gekommen.

Die Stelle aus 5 Mos. VIII, 3 bezieht sich in ihrem Zusammenhange auf die Speisung Israel's in der Wüste durch Manna: „Er speiste dich mit dem Manna das du nicht gekannt noch deine Väter, um dich zu lehren, daß nicht durch Brod allein der Mensch lebt, sondern durch Alles was aus dem Munde des Herrn geht lebt der Mensch.“ Hier wird das Manna (unmittelbar durch das Wort Gottes zur Nahrung für Israel bestimmt d. i. ein himmlisches Brod) dem irdischen Brode das Israel in Aegypten genoß entgegengestellt. Aber Jesus nahm darauf keine weitere Rücksicht sondern hielt den Ausdruck in seiner allgemeinen Faßung fest, wodurch er allein als Argument gegen die Anfechtung des Teufels gebraucht werden konnte, indem so das Wort Gottes dem leiblichen Brode, erscheine es nun in dieser oder jener Form, entgegensteht.

5. Alsdann nahm ihn der Teufel in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels

6. und sprach zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist so stürze dich hinab; denn es steht geschrieben: Daß er seinen Engeln deinethalb befohlen, und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du nicht stoßest deinen Fuß an einen Stein.

Das Verständniß dieser zweiten Versuchung hängt von der Erkenntniß des Verlangens ab welches der Teufel durch sie in Jesus erwecken wollte. Es konnte darin die Absicht liegen, Jesum zum Versuche zu reizen, wie weit die ihm innewohnende Macht oder

die Fürsorge Gottes für ihn reiche; sie sollten gleichsam ihre Feuerprobe bestehen, damit er in andern Dingen um so zuversichtlicher auf sie bauen könne. Oder der Teufel konnte ihn versuchen, auf die hier angegebene Weise sich in seine messianische Wirksamkeit einzuführen und die Anerkennung durch ein solches Wunder zu erzwingen, indem das Volk in der That derartiges sich vom Messias versah. Brachten sie doch später selbst gegen Jesus das Argument vor: „Von diesem wissen wir woher er ist; wenn aber Christus kommt, weiß Niemand woher er ist. (Jos. VII, 25.)“*)

Wir dürfen wohl beide Momente vereinigen: Jesus sollte nach der Aufforderung des Teufels die ihm innewohnende und beistehende Kraft versuchen (erproben) und sich dabei zugleich in einer dem Messias zustehenden würdigen und imponirenden Weise dem Volke repräsentiren.

Das war ein Angriff auf die seelischen Triebe welche ihrer Natur nach vor dem Mühseligen und Harten zurückbeben und das Leichte Angenehme Ehre und Anerkennung Bringende suchen und lieben. Die Seele mußte vor den Schwierigkeiten des messianischen Berufes, sowie ihn Jesus Christus anzutreten im Begriffe stand, zittern: da zeigt ihr der Teufel ein Mittel das alle diese Hindernisse mit einem male wegräumt. Wenn sich Jesus von der Zinne des Tempels in Mitte des stets zahlreich versammelten Volkes stürzt, also plötzlich wie vom Himmel kommend stolz und herrlich niederschwebt: wer sollte da nicht an ihn glauben? Und siehe, das geht leicht — durch einen einzigen kühnen Entschluß der nicht mißglücken kann, da Gott seinen Engeln befohlen, ihn auf ihren Händen zu tragen.

Der Teufel wendet die schöne bekannte Psalmstelle speziell auf Jesus Christus an und mit Recht; denn was von jedem Gläubigen gilt muß vorzugsweise auch vom Messias gesagt werden können. Er verdreht die Stelle nicht wie man gewöhnlich annimmt; er läßt weder den Vordersatz arglistig aus: „Hast du den Höchsten gewählt als

---

*) Vrgl. dazu die Stellen bei Wetstein. Schir R. cant. II, 9 Caprea apparet et occultatur. Sic redemptor primus apparuit et occultatus fuit, et iterum apparuit. Sic redemptor posterior revelabitur iis, atque iterum ab eis abscondetur . . . et in fine XLV. dierum revelabitur iterum, et descendere faciet manna.

Zuflucht, da wird dir kein Uebel begegnen, weil er deinethalben seinen Engeln befohlen u. s. w."; denn das liegt auch in seinem Vordersatze: "wenn Du der Sohn Gottes bist"; noch deutet er den Vers selbst falsch, indem er im buchstäblichen Sinne nähme was der Dichter bildlich gesagt, da Letzteres nicht einmal richtig ist. David hat Alles auch im buchstäblichen Sinne gemeint und geglaubt; wo es nothwendig wird tragen uns die Engel auf ihren Händen.

Uebersehen wir nicht, daß der Teufel von Jesus nicht verlangt sich überhaupt ohne allen weitern Zweck vom Tempel herabzustürzen. Eine solche Forderung allein wäre zu plump und einfältig gewesen, als daß sie einen besonders versuchlichen Charakter hätte haben können. Die eigentlich versuchliche Kraft lag im vorausgehenden: wenn du der Sohn Gottes bist d. i. da Du der Sohn Gottes (der Messias) bist stürze dich da hinab, denn so allein wirst du dein Amt auf eine würdige und ersprießliche Art antreten. Was hätte auch in der That die Juden, welche den Messias nach ihren verkehrten Erwartungen für nichts anderes als einen großartigen Gaukler hielten, eher für ihn gewonnen als ein solch prächtiges Schauspiel, wenn damit etwas gewonnen gewesen wäre?

7. Jesus sprach zu ihm: Wiederum steht geschrieben: Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen.

Die Erwiderung Jesu ist kurz und treffend: das ist nicht erlaubt, wie er oben gesprochen hatte: das ist nicht nothwendig. Der Teufel hält ihm eine Schriftstelle entgegen wornach er sich vom Tempel stürzen dürfe; Jesus nun eine zweite wornach er es nicht thun dürfe; denn das wäre eine Versuchung Gottes d. i. Vermessenheit. Die erste Versuchung war eine Anreizung zum Mißtrauen die zweite Versuchung zur Vermessenheit. Da nemlich der Teufel sah, wie groß das Vertrauen Jesu war, versuchte er ihn gerade hierin. Wie scharf ist die Linie, welche Jesus zwischen Vertrauen und Vermessenheit zieht! Er läugnet den Beistand der Engel nicht, aber er sagt: da eine solche Handlung an und für sich eine Versuchung Gottes wäre, so würde sie sündhaft und nicht erlaubt sein, auch wenn mich die Engel auf ihren Händen trügen.

Die Stelle ist aus 5 Mos. VI, 16 (nach den LXX) mit

Weglassung des zweiten Versgliedes, weil Jesus nur die darin enthaltene Wahrheit (das gemeingiltige Axiom) dem Teufel entgegenhält. „Gott versuchen“ heißt Gott auf die Probe stellen, ob er irgend etwas Außerordentliches thue, in einem Falle wo eine solche Herausforderung Gottes nicht begründet ist, oder wo sie aus Unglaube und Frechheit kommt. Vrgl. Ps. LXXVII, 18, 19. „Sie versuchten Gott in ihrem Herzen, daß sie Speise forderten für ihre Seele und redeten wider Gott und sprachen, wird uns Gott wohl einen Tisch bereiten können in der Wüste?“ Die Versuchung bestand hier darin, daß sie trotzig und ungläubig forderten statt gläubig und demüthig zu harren, überzeugt daß er geben könne geben wolle und zu rechter Zeit geben werde. Ganz auf dieselbe Stufe stellt auch Jesus die ihm vom Teufel zugemuthete Handlung. Wenn er auf solche Weise Gott provocirte, würde er dem Volke in der Wüste gleichen; er habe nur zu harren nicht Gott vorzuschreiben; wie die Hindernisse, welche seinem Berufe im Wege stehen und allerdings seine Seele zittern machten, gehoben oder überwunden würden, müße Gott allein überlassen bleiben; hier vorgreifen so oder so, wäre Gott versuchen was nicht erlaubt ist.

8. Wiederum nahm ihn der Teufel auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit

9. und sprach zu ihm: Dieses Alles werde ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbethest.

Es ist die Aufgabe des Messias, die Welt dem Teufel zu entreißen und sie Gott zurückzuerobern. Von diesem Satze geht der Teufel in seiner dritten und letzten Versuchung aus, indem er sagt: Alle Reiche der Welt gebe ich Dir; du sollst sie bekommen und behalten, wenn du mir dienest. Der Messias soll die Welt für Gott erobern. Dagegen sagt der Teufel: erobere sie für dich. Was solltest du für einen andern thun, was du dir unter denselben Bedingungen selbst zueignen kannst? Diene mir und ich gebe dir die Welt zu eigen, die du von Gott dem du dienest nie zu eigen bekommen wirst.

Es ist dem Wesen nach dieselbe Versuchung wie jene der Adam unterlag. Der Teufel versprach dem Adam was ihm Gott nicht

versprochen, er both gegen das Gut: „du wirst nicht sterben“ dem Adam ein größeres an: „Du wirst Gott gleich werden.“ Ebenso macht er es hier. Er verheißt dem Messias die Welt als Eigenthum wenn er ihm diene; er überbiethet Gott. Werde mein Sohn und ich gebe dir, was dir Gott nie geben wird.

Jesus hat einen Drang die Welt zu erobern. Er fühlt sich zur Herrschaft berufen. Daran knüpft der Teufel — wie einstmals an das Verlangen Adams Gott ähnlich zu werden. Die Bedingung ist wie bei Adam eine directe Sünde: — darum erfolgt auch die nicht mehr indirecte sondern eben so direct gehaltene Abweisung durch Christus: „Weiche Satan!“

Was meinte aber der Teufel in den Worten: Wenn Du niederfällst und mich anbethest? Wir können sagen: Jeder Ungehorsam gegen Gott und jeder Abfall von seinem Dienste ist seiner Natur nach zugleich ein Dienst des Teufels. Wer Gott durch Wort oder That verläugnet bekennt (d. i. bethet an) eben dadurch den Teufel nach dem Spruche: Wer nicht mit mir ist ist wieder mich, und wer nicht mit mir sammelt der zerstreut. Im allgemeinsten Sinne lautet somit der Antrag des Teufels an Jesus: Steh ab von deinem messianischen Werke und ich will dir diese Welt zu deinem Eigenthume geben.

Das ist eine Art der Versuchung, die er noch so oft wiederholt als er zum Menschen sagt: Genieße die Welt für dich, erobere und besitze die Welt für dich, du bist zum Genusse geschaffen! Dein gehört Alles. Ich gebe es dir.

10. Da sprach zu ihm Jesus: Weiche (hinter mir zurück) Satan! denn es steht geschrieben: Den Herrn deinen Gott sollst du anbethen und ihm allein dienen.

Diese Antwort bedarf keines Commentars. Jesus will nichts von einem Vertrage mit dem Satan wissen: denn er ist gekommen, das Schwert zu bringen nicht den Frieden (Matth. X, 34). Er weiß aber auch nichts von einem Rechte Satans, denn „des Herrn ist die Erde und ihre Fülle“, und diesen Herrn unsern Gott muß man anbethen und ihm allein dienen. Alles muß sich Gott unterwerfen, von einer andern Herrschaft als der Gottes (gegenüber

der Verheißung des Teufels: ich gebe dir) kann gar nicht die Rede sein. Also: Weiche Satan und halte dich bereit auf meine Ankunft.

Jesus nennt den Satan, nicht weil er ihn erst jetzt kennt, auch nicht bloß in Folge des Affectes und Unwillens, sondern weil sich der Satan als solcher selbst zu erkennen gegeben: „Ich — der Fürst dieser Welt — will dir das geben.“

11. Alsdann verließ ihn der Teufel. Und siehe, Engel kamen und bedieneten ihn.

Worin die Bedienung oder Dienstleistung bestand gibt der Evangelist nicht an; sie mag aber eine Darreichung von Speise gewesen sein. Also brachte auch dem Elias ein Engel Speise in der Wüste und wies der Hagar eine Quelle, auf daß sie nicht verschmachte (1 Kön. XIX, 5. 1 Mos. XXI, 17 flg). Darauf verließ Jesus die Wüste.

Fragen wir nach dem Zwecke und der (relativen) Nothwendigkeit der Versuchung Christi, so gibt uns der schöne Brief an die Hebräer darüber Aufschluß in den Worten: „Er (Jesus) mußte in Allem seinen Brüdern gleich werden, auf daß er ein mitleidsvoller und treuer Hohepriester vor Gott zur Versöhnung der Sünden des Volkes würde. In so ferne er (nemlich) gelitten hat und versucht worden ist, kann er denen die versucht werden zu Hilfe kommen. II, 17, 18.“ Und wiederum: „Wir haben keinen Hohepriester der mit unsern Schwachheiten kein Mitleiden haben könnte, sondern einen der in allen Stücken sowie wir versucht worden ist ohne Sünde. IV, 15“. Damit sagt der apostolische Schriftsteller: Jesus Christus mußte, um unser wahrer Mittler zu sein in Allem den Menschen gleich werden, wie er in Allem Gott gleich war: denn nur wer die auseinandergehenden Interessen zweier Partheien gleich und vollkommen kennt kann Beide ausgleichen, ohne dem Einen oder Andern weh' zu thun. Dem Uebermaaße der göttlichen Erbarmung entspricht das Uebermaaß des menschlichen Elendes; jenes kannte Jesus Christus nach seiner göttlichen Natur von Ewigkeit, dieses sollte er erfahren, indem er in der menschlichen Natur freiwillig auch all' ihr Elend ihre ganze Schwäche Empfindsamkeit und Gebrechlichkeit auf sich lud, die Sünde ausgenommen. Zum menschlichen Elende

aber gehört und nicht als dessen kleinster Theil die Versuchung; darum mußte Jesus auch versucht werden.*)

Auch das strengste Festhalten an der Unsündlichkeit Jesu Christi (nicht bloß dem adamischen posse non peccare sondern dem non posse peccare) schließt keine Unversuchlichkeit in sich ein; denn die Versuchung eröffnet wohl eine Möglichkeit zur Sünde, die Versuchlichkeit selbst ist aber an sich nicht sündlich.**) Jesu Christo standen vermöge seiner Macht verschiedene Wege der messianischen Wirksamkeit offen. Wenn nun seine menschliche Natur vor dem Wege der

---

*) Andere mehrere Ursachen warum sich Jesus wollte versuchen lassen, wie sie bei den ältern Erklärern insgesammt vorkommen, haben nur eine practisch-homiletische Bedeutung, z. B. Maldonat: Cur tentari Christus voluerit, multae ab interpretibus causae afferuntur. Prima illa est, quod oportuerit novum militem in ipso clarescere tyrocinio, secunda, ut tentatus ipse per omnia nobis majore commiseratione opem ferret; tertia, ut exemplo nos doceret; quarta, ut devicto statim hoste nos redderet securiores; quinta, ut nos illo vincente vinceremus. Aehnliche Gründe sechs an der Zahl führt Corn. auf; Sylveira steigert sie bis auf zehn!

**) Eine scharfsinnige Auffaßung der Versuchung des Sohnes Gottes nach ihrer Möglichkeit siehe Günther (Vorschule zur spekul. Theol. II, S. 252. erste Ausg.) die im wesentlichen lautet: In jeder Person ist Wesen und Form zu unterscheiden. Jenes ist das substantielle Sein, diese das Wissen um jenes Sein. In einer absoluten Person ist das Selbstbewußtsein ein primitives (unmittelbares), in der creatürlichen ein mittelbares, nach und nach sich entwickelndes und nicht ununterbrochen fortdauerndes. Die Verbindung einer absoluten Substanz (Gottes) mit einer creatürlichen (dem Menschen) hat nicht die Voraussetzung, daß die Kreatur von vorne herein an dem absoluten Selbstbewußtsein participire, da dieses zur Form (nicht zum Wesen der Persönlichkeit) gehört. Diese Participation ist einestheils an das Erwachen des menschlichen Bewußtseins, anderntheils an eine Manifestation des absoluten Seins gebunden. Diese Manifestation, welche das Wissen der Kreatur um ihre Vereinigung mit der göttlichen Substanz vermittelt, ist frei; sie kann zurücktreten, mit andern Worten: die Gottheit kann sich verhüllen, und in diesem Zustande ist eine Versuchung möglich, welche bei ungetrübtem Gottesbewußtsein nicht denkbar wäre.

Leiden und Verfolgungen der Mühsale und Hindernißе zurückschauderte, wie sie rein für sich betrachtet gar nicht anders konnte, und der Satan ihr einen andern Weg der Mühelosigkeit und Ehre wies: so war dieß eine Versuchung aber nicht an sich sündlich und nicht sündlich in der Sache*) sondern allein darin, daß es Gott anders beschlossen hatte. Diese Versuchung war kein bloßer Schein; sie ließ Jesu die ganze erdrückende Schwere seines messianischen Berufes für Leib und Seele empfinden. Muß denn sein Leib im Besitze der Allmacht Mangel leiden, muß seine Seele auf die geringste Genugthuung der Ehre und Anerkennung verzichten? Andere Möglichkeiten der Erfüllung seines Berufes bothen sich dar: er blieb bei der welche ihm sein Vater vorgezeichnet hatte, so schwer und unmöglich sie auch schien. Jenes war die Versuchung dieses ihre Ueberwindung. Sowie aber diese zwei Anfechtungen des Satan scheiterten kam er mit einer dritten die darin bestand, Jesus an seinem Berufe selbst irre zu machen und zum Abfalle von Gott zu reizen durch das lockende Versprechen der Weltherrschaft, welche mit allen messianischen Verkündigungen verbunden war. Er solle, lautete hier die Stimme des Versuchers auf einem leichtern und schnellern Wege erlangen, was ihm zugesichert wäre und von Gott nur vorenthalten würde. Was du beanspruchen darfst erhältst du nie von Gott, ich gebe es dir wenn du mir dienest.

Also mag man sich die drei Grade der Versuchung Christi vielleicht am entsprechendsten veranschaulichen. Mehr als ein "vielleicht" wird man kaum auszusprechen wagen dürfen.**)

---

*) Mit Ausnahme des letzten Antrages, da aber lautet auch die Antwort Jesu: „Weiche Satan!"

**) Der heilige Thomas specificirt die Versuchung als insultus tentationis de gula, de inani gloria, de ambitione; dabei sind fast alle Erklärer geblieben nur daß sie sich näher an das apostolische Wort anschließen: Begierlichkeit des Fleisches Begierlichkeit der Augen Hoffahrt des Lebens, die in Jesu erweckt werden sollten. Unter den Neuern vrgl. Tholuck (Hebr. Brief, II, 18. S. 173): „Unserer Ansicht nach spricht der Erlöser in den drei versuchenden Acten concentrirt die drei Richtungen aus, nach denen hin die ihm verliehene Machtvollkommenheit hätte gemißbraucht werden können. Denken wir uns einen

Da in der Versuchung eine Tendenz zum Bösen liegt, konnte sie bei der sündelosen Natur Jesu Christi nur von außen kommen, also kein innerer Vorgang sein als ob etwa bloß die Geisteskräfte Jesu thätig (in Deliberation) gewesen und Jesus diesen inneren Hergang in Form einer Parabel geoffenbart hätte. Ebenso wenig konnte bei derselben Voraussetzung die Natur mit ihren Reizen auf Jesus versuchend einwirken, da sie in den Menschen nichts legt weder Gutes noch Böses, sondern die in ihm liegenden Kräfte nur weckt. Die Versuchung mußte also vom Teufel kommen, ob sie aber etwas Inneres oder Aeußeres d. i. eine Vision oder ein leiblicher Vorgang gewesen? Schon der hl. Cyprian sprach sich für das Erstere aus und verglich damit die Visionen des Ezechiel der gleichfalls im Geiste nach Jerusalem getragen worden; aber die Erzählung selbst ist gegen eine solche Verinnerlichung. In einem visionären Vorgange würde die zweite Versuchung alle Bedeutsamkeit verlieren; auch läßt sich eine Versuchung mit einer Vision, wo die Kräfte des Menschen immer theilweise wenigstens gebunden sind schwer vereinigen. Bei der einfachen Auffassung als Geschichte bleibt wohl Manches ein Geheimniß: es ist aber nur das Mysterium der Demuth und nicht größer als jenes des Kreuzes. Jesus ließ dem Teufel Gewalt über seinen heiligen Leib ohne sich ihm hinzugeben, um volle Genugthuung dafür zu leisten, daß sich Adam im Paradiese dem Teufel der über ihn keine Gewalt hatte hingab. Die Entrückung auf den Tempel und den nicht näher bezeichneten Berg geschah in einem Augenblicke; die Gestalt in welcher sich der Teufel Jesu nahete ist uns nicht bekannt, bekannt ist aber daß „sich der Teufel umgestaltet in einen Engel des Lichts (2 Kor. XI, 14).“ Von Alters her war es jüdischer Glaube, daß der Teufel in Gestalt von Engeln den Menschen erscheine*).

Andern als ihn mit dieser Machtvollkommenheit begabt, so konnte die Versuchung entstehen, vermittelst derselben sofort Genuß, Ehre und Herrlichkeit zu suchen.“ Aber dieß scheint mir an der letzten Versuchung zu scheitern; diese müßte anders formulirt und motivirt sein; denn man erwartete, daß der Messias ein Weltreich gründe.

*) Vrgl. Eisenmeng. entdeckt. Judenth. I, p. 854; ähnliche Vorstellungen bei Porph. und Jamblich. siehe Grotius zu 2 Kor. XI, 14; Elsner Obss. p. 160.

Dieser Vorgang war so wichtig und lehrreich, daß ihn Jesus seinen Jüngern nicht vorenthalten wollte; wahrscheinlich sprach er davon in seinen Belehrungen und Mittheilungen nach der Auferstehung. Er mochte da wie bei der Fußwaschung zu ihnen sagen: Ihr nennet mich Meister und Herr und mit Recht: denn ich bin es. Wenn nun ich der Herr und Meister kein Haarbreit von dem mir vorgezeichneten Wege abgewichen bin, so dürft auch ihr nicht davon abweichen. Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr thut wie ich gethan habe. Joh. XIII, 12—15. Vrgl. 1 Petr. II, 21.

12. Da nun Jesus hörte, daß Johannes überliefert worden, ging er nach Galiläa:

13. und Nazareth verlassend kam und wohnte er zu Kapharnaum am Meere an den Gränzen von Zabulon und Nephthalim.

Diese Angabe des Matthäus hat wegen ihrer Abweichung vom vierten Evangelium und wegen des Umstandes, daß Johannes nicht gleich nach der Taufe Jesu in's Gefängniß geworfen wurde zu mancherlei Muthmassungen und Einwürfen Anlaß gegeben. Die Schwierigkeit löst sich ziemlich und durch ein einfaches Verfahren, wenn wir strenge daran festhalten was Matthäus mittheilen will, und uns hüthen Fremdartiges in seinen Bericht herein zu ziehen.

Der Evangelist gibt uns in den obigen beiden Versen zwei Dinge kund: den Anfang und den Schauplatz oder Mittelpunkt der messianischen Thätigkeit. 1) Sie begann nach der Gefangennehmung des Täufers; 2) sie ging von Kapharnaum aus welches als der Herd und Mittelpunkt der evangelischen Predigt zu betrachten ist. Er beschränkt somit das öffentliche Leben Jesu auf seine galiläische Wirksamkeit und auf die Zeit, da Johannes vom öffentlichen Leben abgetreten war. Der vierte Evangelist thut keines von Beiden was eine Verschiedenheit und Abweichung ist, aber keinen Widerspruch enthält.

Jesus eröffnete nach Matthäus seine eigentlich messianische Thätigkeit erst mit jener galiläischen Wirksamkeit welche von Kapharnaum ausging, weil es so vorhergesagt war (dort mußte die Sonne des Heiles aufgehen): und er begann sie nicht vor der Ge-

fangennehmung des Täufers, weil seine Predigt und die des Johannes unabhängig nebeneinander den Anschein eines Schisma gehabt hätten. Wenn die messianische Thätigkeit Jesu gleich nach der Taufe begann, warum wurde Johannes nicht dessen Jünger? wie kann er sich selbst vom Reiche Gottes, darauf er hinweist und das nun gepredigt wird, ausschließen? So mochte man fragen. Die Antwort unsers Evangelisten ist: die evangelische Predigt hatte noch nicht begonnen; alles bisherige trug noch den Charakter der Vorbereitung an sich. In Kapharnaum ging das Licht des messianischen Heiles auf und fing an über alle Welt hin zu leuchten.

Matthäus geht hier wie überall auf die letzten und tiefsten Gründe zurück, wenn er zeigt warum gerade dieses geschah. Daß Jesus nach Galiläa zog und Nazareth aufgebend Kapharnaum erwählte, hatte seinen Grund in der göttlichen Vorherbestimmung. Er schließt damit anderweitige Gründe nicht aus nimmt aber auf sie keine Rücksicht, weil sie ihm untergeordneter Natur waren und die Bedenken, welche gestützt auf solche Vorgänge gegen die messianischen Ansprüche Jesu Christi erwachen könnten, nicht beseitigten.

Ein solcher Grund z. B. war die Sorge für die Sicherheit Jesu. Sobald Johannes gefangen gesetzt war, hatte Jesus in Judäa alles von den Pharisäern zu fürchten. Der Muth war ihnen gewachsen und ihre Gesinnung gegen ihn war noch erbitterter als gegen Johannes. Da war also keines Bleibens für ihn. Galiläa schien geeigneter, aber dort konnte es wiederum nicht Nazareth sein, indem es vielleicht nur eine Stunde von Sepphoris (Diocäserea) der Residenz des Herodes Antipas entfernt war — für einen Propheten keine gute Nachbarschaft. Er mußte also eine andere Stadt aufsuchen und wählte Kapharnaum am Meere, weil in der That keine passender war. Es lag auf der Westseite des Jordan also im eigentlich heiligen Lande, am See der jeden Verkehr erleichterte, und obwohl noch im Gebiethe des Herodes so nahe an der Gränze, daß er leicht etwaigen Nachstellungen entgehen konnte.

Doch all das sind, wie Matthäus die Verhältnisse auffaßt, Zufälligkeiten die im Grunde die Sache nicht aufhellen. Es mußte vielmehr so kommen,

14. damit erfüllet werde das Wort Isaias des Propheten, da er sagt:

15. Land Zabulon und Land Nephthalim längs am Meere, Jenseitiges des Jordan, Galiläa der Heiden! —

16. **das** Volk welches sitzt in Finsterniß sah ein großes Licht, und **denen** die sitzen im Reiche und Schatten des Todes — ihnen ist Licht aufgegangen.

Der Sinn dieser prophetischen Stelle ist einfach: Das Licht d. i. die Sonne (der Messias) wird aufgehen in Zabulon und Nephthalim soweit es am Meere liegt, im Gebiethe jenseits des Jordan (Perea) und in Galiläa der Heiden, also bei dem Volke das in der größten Unwissenheit lebt, das im Schatten und Reiche des geistigen Todes sitzt. Da es dem Evangelisten nur um Nachweisung der göttlichen Vorherbestimmung in Betreff des Schauplatzes und des lokalen Beginnes der messianischen Thätigkeit zu thun ist und dieß obige prophetische Worte über allen Zweifel klar und bestimmt aussprechen, sind wir einer weitern Betrachtung ihres Sinnes im prophetischen Zusammenhange selbst überhoben. Galiläa war zu jeder Zeit verachtet, am meisten aber gerade damals als diese Weissagung sich erfüllte.

Ihre Erfüllung bestättigt das ganze Leben Jesu; hier begann seine Predigt, aus diesem Volke nahm er seine Jünger, es war der Zeuge seiner größten Wunder seiner tröstlichsten liebreichsten Belehrungen. Die Sonne des Heiles ging im verachtetsten Theile des verachteten (Gesammt) Galiläa auf: denn „das Thörichte vor der Welt hat Gott erwählt, damit er die Weisheit zu Schanden mache; und das Schwache vor der Welt hat Gott erwählt, damit er das Starke zu Schanden mache. Und das Geringe vor der Welt und das Verachtete und das da nichts ist hat Gott erwählt, damit er zu nichts mache was etwas ist, auf daß sich kein Mensch vor Gott rühme. 1 Kor. I, 27—29.“

17. Und alsdann fing Jesus an zu predigen und zu sagen: Thut Buße; denn das Himmelreich ist nahe.

Mit der Partikel „und“ setzt Matthäus den (V. 13) unterbrochenen Geschichtsbericht fort: „Er kam und wohnte zu Kapharnaum

und fing alsdann (d. i. gleichzeitig mit seinem Kommen und Wohnen) sein evangelisches Werk an.

Der Inhalt seiner ersten Predigt ist ganz gleichlautend mit der johanneischen aus einem doppelten Grunde: Einmal um an Johannes selbst anzuknüpfen und für ihn Zeugniß zu geben wie er's für Jesus gethan. Auch der Messias weiß keinen andern etwa leichtern Weg zur Theilnahme am Reiche Gottes (am messianischen Heile) als — Buße und Bekehrung. Zweitens um die Gemüther nicht gleich von vorne herein heftig aufzuregen. Was wäre nicht zu besorgen gewesen, wenn Jesus Christus direct gepredigt hätte: „Ich bin der Messias!"

Auch die beßtgesinnten Juden faßten das messianische Reich als etwas ganz Aeußerliches auf. Sie mußten vor Allem für Jesus durch seine Wunder und übrigen Werke gewonnen und mit Vertrauen zu ihm erfüllt werden, erst darauf konnte er sie mit dem eigentlichen Charakter seines Berufes auf Erden bekannt machen. Zuerst sollten sie seine Wunder *sehen* dann an sein Wort *glauben*.

18. Da er aber (einstmals) am galiläischen Meere hinwandelte sah er zwei Brüder, Simon der genannt wird Petrus und Andreas seinen Bruder, das Netz in den See auswerfen; denn sie waren Fischer:

19. und er sprach zu ihnen: Folget mir nach! Und ich werde euch zu Menschenfischern machen.

Der Evangelist knüpft an das Vorhergehende mit „aber" an, um hervorzuheben daß Jesus in dem obenbenannten Landstriche nicht bloß predigte und lehrte sondern auch seine Schüler berief.*) Von dort wählte er seine Apostel, daß sie zum Lichte würden für alle Welt. Die aber Andern leuchten sollen müßen zuerst selbst erleuchtet sein; wie vollkommen also ging das Wort in Erfüllung: „Die saßen im Reiche und Schatten des Todes sahen (nahmen in sich auf) ein großes Licht!" — Wir müßen diese beiden Verse enge zusammenlesen: „Jesus sah sie ihre Netze auswerfen und sprach zu ihnen." Er nahm davon daß er sie in ihrem Geschäfte beobachtete ihnen eine

*) Die Berufung erfolgte nicht zu Kapharnaum sondern zu *Bethsaida*, vrgl. VIII, 14, 15.

Zeitlang zusah Veranlaßung, sie freundlich und höchst herablassend zur Theilnahme an seinem Geschäfte einzuladen. "Laßet das; ich werde euch zu Menschenfischern machen wie ich bin." Der bildliche Ausdruck ist eben so bezeichnend als verständlich. Zuerst ist jeder Lehrer ein Fischer oder wie ein anderes gleichlautendes Bild aussagt ein Jäger, alsdann wird er ein Hirte; er weidet die Eingesammelten auf ewig grüner Au und leitet sie an Bäche der Erquickung (Ps. XXII, 1—3).

Die hier berufenen Männer waren, was wir aus dem vierten Evangelium ersehen und das unsrige selbst andeutet, mit Jesus schon bekannt und bereits seit längerer Zeit seine Jünger aber nur in der Weise wie sie zuvor Jünger des Täufers gewesen, daß sie nemlich von Zeit zu Zeit um ihn waren ihn hörten und begleiteten wenn er sie dazu aufforderte, zu Hause aber ihrem Geschäfte und Handwerke lebten schon aus der den Juden tief eingeprägten hohen Achtung vor der Händearbeit. Bisher hatten sie Jesum nur gehört und ihn begleitet nicht selbst aber etwas gewirkt: von nun an sollten sie mit ihm für das Reich Gottes thätig sein, das werden was er in ihren Augen ist — ein Menschenfischer. Er deutet mit diesen Worten seinen bisherigen Jüngern den neuen Beruf des Apostolates an. Ihre feierliche Einweisung erfolgte später.

"Folget mir nach!" heißt wohl auch im weitern und bildlichen Sinne: werdet meine Jünger, bekennet euch zu mir als meine Schüler! aber Petrus und Andreas konnten, da sie schon Jünger Jesu waren, die Einladung nur im buchstäblichen Sinne*) nehmen. Ueberdieß gestattete der Gegensatz der in den Worten: "ich werde aus euch Menschenfischer machen", zu dem lag was sie im gegenwärtigen Augenblicke trieben, gar keine andere Deutung als die buchstäbliche: Laßet den Fischfang und gehet mit mir auf den Menschenfang. Ganz verstanden sie seine Worte damals noch nicht. Sie dachten, Jesus habe für den Augenblick etwas Besonderes vor zu dessen Theilnahme er sie auffordere. Ob sie an ihr Geschäft wieder zurückkehren und wie sich äußerlich ihre Zukunft gestalten würde, war in seinen Worten nicht ausgesprochen. Wenn sie damals

---

*) Gegen Berl.: Me sequimini i. e. in disciplinam meam vos tradite.

schon Jesum für den Messias hielten mochten ihre Erwartungen allerdings nicht gering sein.

Die hl. Väter haben den bildlichen Ausdruck: „Menschenfischer“ vielfach zugleich symbolisch gedeutet: die Menschen sind die Fische, der Zustand der Sünde das bittere Meer, die Taufe das süße Quellwasser wohin sie zu neuem heiligem Leben versetzt werden*). Das ist schön und rührend in einem uralten griechischen Hymnus welcher dem Clem. v. Alex. zugeschrieben wird ausgesprochen: „Heiland Jesus — Fischer der Menschen — die da gerettet werden — aus dem Meere der Sünde — heilige Fische — aus feindlicher Welle — durch süßes Leben lockend!“**) Darum findet sich schon auf den ältesten christlichen Denkmälern der Fisch als Symbol der Getauften und nennt sie Tertullian geradezu „Fischlein.“***)

Das Handwerk der Fischer gehörte damals wie noch zu den geringsten; sie selbst waren durchweg nur einfache ungebildete Menschen. Auch darauf legen die Väter großes Gewicht, denn sagen sie das geschah damit man sehe, die Welt wurde durch Gottes Macht nicht durch Menschenwort bekehrt. Nicht Redner haben Fischer überzeugt sondern Fischer die Redner und Gewaltigen der Erde.****)

20. Sie aber verließen alsogleich die Netze und folgten ihm.

Jesus war hier Orts schon bekannt. Das Verlassen der Netze von Seite seiner Jünger konnte somit nicht auffallen. Indem Jesus sie nicht zurückweist, nicht sagt daß sie ihn mißverstanden und er

---

*) Vrgl. Corn. a. L: Christiani enim sunt quasi pisces natantes in aqua baptismi.

**) Σωτερ Ἰησοῦ — Ἁλιεῦ μερόπων Τῶν σωζομένων Πελάγους κακίας· Ἰχθῦς ἁγνοὺς Κύματος ἐχθροῦ Γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων.

***) Pisciculi. de Bapt. Der uralte Gebrauch mystisch unter dem Namen Fisch — ἰχθῦς, piscis und unter dem Bilde des Fisches Christum selbst zu verstehen hat einen andern Grund (vrgl. Pellicia de christ. politia II, p. 232) der sich indeß nicht mehr mit voller Sicherheit ermitteln läßt.

****) Piscatores et illiterati mittuntur ad praedicandum, ne fides credentium non virtute Dei, sed eloquentiâ atque doctrinâ fieri videretur. Hier. (ad loc.), ebenso Aug. (in Joan. tr. VII).

seinen Aufruf nur geistig gemeint hätte, sondern im Gegentheile gleich noch ein Brüderpaar mit denselben Worten beruft, zeigt er selbst deutlich genug, daß er wirklich Alles buchstäblich genommen haben wollte. Petrus und Andreas übergaben Netz und Schiff ihren Gehilfen oder wer sonst von den Ihrigen da war; man ließ sie in Frieden ziehen, da man glaubte, Jesus bedürfe ihrer nur für irgend eine bestimmte Mission.

21. Und von da weiter gehend sah er andere zwei Brüder Jakobus den Sohn des Zebedäus und Johannes seinen Bruder im Schiffe mit Zebedäus ihrem Vater die Netze zurecht richten, und er berief sie.

22. Sie aber verließen alsogleich das Schiff und ihren Vater und folgten ihm.

Die Berufung dieses Jüngerpaares geschah, wie kaum zu bezweifeln ist, mit denselben Worten und unmittelbar darauf.

23. Und Jesus durchzog ganz Galiläa, indem er in ihren Synagogen lehrte und das Evangelium des Reiches predigte und jegliche Krankheit und jegliche Schwäche im Volke heilte.

Von Kapharnaum aus tritt Jesus begleitet von diesen Jüngern seine Missionsreisen an. Sie beschränken sich im Wesentlichen auf Galiläa dem die Verheißung zunächst galt. Reisende Rabbinen welche in den verschiedenen Synagogen lehrten waren keine neue Erscheinung, aber neu und ungewöhnlich war, daß Jesus im Volke das Evangelium predigte, ein Johannes mitten im Volksgedränge wurde. Wir müssen beide Ausdrücke: lehren und predigen wohl unterscheiden; das erste geschah in der Synagoge und knüpfte an den gewöhnlichen Unterricht, das zweite erfolgte außer der Synagoge und trug einen prophetischen Charakter an sich; darin trat er mit den Ansprüchen einer außerordentlichen Sendung auf.

Das griechische Wort κηρύσσειν (ausrufen) ist mehr als „predigen (praedicare)“, indem es zunächst „Herold (Sendbote) sein“ heißt. Das Evangelium ist eine himmlische Bothschaft; wer es verkündet tritt auf als göttlicher Sendbote. Jeder Herold verkündet seine Bothschaft in ungewöhnlicher feierlicher Weise

umgeben von den Zeugnissen seiner Sendung, und die waren bei Jesus seine Wunder; deßhalb verbindet Matthäus Letzteres enge mit Ersterem: Jesus durchzog Galiläa ausrufend und heilend jegliche Krankheit und Schwäche.

In diesen wenigen Worten faßt der Evangelist vorläufig die ganze Wirksamkeit Jesu zusammen. Das Einzelne davon und Genauere folgt nach; da zeigt er, was Jesus in den Synagogen lehrte, wie er das Evangelium predigte (ausrief), auf welche Weise er die Kranken heilte.

24. Und sein Ruf verbreitete sich über ganz Syrien und sie brachten ihm alle Leidende: von jeder Art Kranke und Gequälte und Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte und er heilte sie.

25. Und es folgten ihm große Schaaren Volkes nach aus Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und dem jenseitigen Jordanlande.

Da Matthäus schon oben gesagt, daß Jesus jede Krankheit und jedes Gebrechen geheilt habe, suchen wir für die Wiederholung und Spezificirung der einzelnen Krankheitserscheinungen zunächst einen andern Grund als den der Bezeugung seiner Macht. Und so ist es auch. Der Evangelist führt dieß auf, weil er darin daß man Jesu von allen Seiten Kranke brachte und daß ihn große Volksschaaren begleiteten ein messianisches Zeugniß sieht, das vom Volke für ihn wenn auch unbewußt abgelegt wurde. Er vereinigte ganz Israel wie man vom Messias erwartete; er brach die Macht des Satans und der Sünde wie von ihm vorhergesagt war.

In der Aufzählung der einzelnen Landschaften, deren Bevölkerung Jesus in großen Schaaren um sich sammelte, beschränkt sich der Evangelist absichtlich auf jene welche im eigentlichen Sinne zum heiligen Lande gehörten und daher nur oder doch vorzugsweise von Juden bewohnt wurden: dieß waren die drei Provinzen Judäa Galiläa und Perea mit ihrem gemeinsamen Heiligthume Jerusalem. Die kleine Landschaft Samaria umgeht er, weil die Samaritaner in keiner religiösen Gemeinschaft mit den Juden lebten und ihrer Abstammung sowie ihres schismatischen Kultes wegen nicht zu ihnen gerechnet wurden. Das Zehn-Städte-Gebieth (Dekapolis) gehörte seiner Lage nach zu

Galiläa und Perea; wenn auch hier die Mehrzahl heidnische Bevölkerung war so wurden doch die Juden unter ihnen als solche allgemein anerkannt.

Dieselbe Absichtlichkeit waltet auch bei der Aufzählung der einzelnen Krankheiten vor. Zuerst sagt Matthäus ganz allgemein: „Sie brachten zu ihm alle Leidende," dann fährt er fort sich gleichsam corrigirend: alle Kranke und Gequälte, indem er zwischen Beiden unterscheidet und von Letztern noch namentlich Besessene Mondsüchtige und Gelähmte hervorhebt, deren geheimnißvolle Zustände den Charakter des Gequältseins (von einer unsichtbaren bösen Macht u. s. w.) an sich trugen. Besessene (Dämonische) sind wie das Wort deutlich genug sagt jene welche unter dem gewaltsam sich äußernden Einfluße eines bösen Geistes stehen und gewöhnlich in Folge davon seelisch krank: schwermüthig wahnsinnig von einer fixen Idee eingenommen oder auch mit einem leiblichen aber unerklärlichen Leiden (Veitstanz u. s. w.) behaftet sind. Das Alles wurde nach dem allgemeinen Glauben einem übernatürlichen bösen Einfluße zugeschrieben. Das Volksbewußtsein schied das Natürliche und Uebernatürliche nicht strenge aus und der Evangelist selbst redet zunächst aus der Anschauung des Volkes. Wir sind also im Allgemeinen berechtigt, den Ausdruck „Besessene" im weitern volksthümlichen Sinne für jede unerklärliche insbesondere geistige Zerrüttung zu nehmen, wenn wir nur die eigentliche und enge Bedeutung dabei nicht ausschließen. Vrgl. noch die Bemerkung zu VIII, 16. Mondsüchtige sind Epileptische, da diese Krankheit dem Einfluße des Mondes zugeschrieben wurde. Ueber den Ausdruck: „Gelähmte (Paralytische)" siehe VIII, 6.

Fünftes Kapitel.

Die Bergpredigt: Die acht Seligpreisungen. Das Apostolat. Verhältniß des Neuen Gesetzes zum Alten.

1. Da er aber die Schaaren sah stieg er auf die Höhe und setzte sich, und seine Jünger traten zu ihm.

2. Und er öffnete seinen Mund und lehrte sie indem er sprach:

Der Evangelist eilt, uns den Hauptinhalt der Predigt Christi gleichsam die Grundzüge der Verfaßung seines Reiches das er ausrief darzulegen.*) Deßwegen drängt er alles dazwischen Liegende in ein Paar Sätze zusammen und führt uns gleich den ersten großen zusammenhängenden Lehrvortrag Jesu in der unvergleichlichen sogenannten Bergpredigt vor.

Ueber die Zeit spricht sich Matthäus nicht aus; er deutet nicht einmal an, wie lange Jesus auf seinen Reisen bis zu diesem wichtigen Abschnitte in seiner öffentlichen Wirksamkeit zugebracht habe. Wir dürften einen ziemlichen Zeitraum postuliren, indem er Jünger wie Volk zuerst vorbereitete. Nachdem sie durch viele einzelne Unterweisungen wenn ich so sagen darf eingeübt waren, schienen sie befähigt seine Lehre einmal nun auch im großen Ganzen zu vernehmen. Man hat wohl vielfach die Meinung ausgesprochen, daß

---

*) Posuit supra (IV, 23) Evangelista quasi brevem titulum doctrinae Christi, nunc ponit ipsam doctrinam et effectum ejus scilicet admirationem populorum (VII, 28). S. Thom.

Matthäus mehrere Reden Jeſu in eine zuſammenfüge, aber er wenigſtens ſcheint das Gegentheil zu behaupten; durchaus behandelt er die Bergpredigt als ein Ganzes, und wir ſind einſtweilen nicht berechtigt, davon abzugehen und den Nachdruck welchen er darauf legt von vorneherein abzuſchwächen.*) Wiederholungen und Neueinſchärfungen liegen in der Natur der Predigtweiſe Jeſu. Daß er bloß in kurzen Sprüchen gelehrt habe, iſt eine zwar oft gehörte aber nie bewieſene Behauptung. Kein Lehrer redet bloß in abgeriſſenen Sentenzen; für Jeden wird es zur Nothwendigkeit, ſich über den Geſammtinhalt ſeiner Lehre zuſammenfaſſend auszuſprechen, ſei's in Form von Wiederholungen ſei's in Vorträgen welche den Schüler direct weiter führen. Die Bergpredigt Jeſu überſchreitet das Maaß eines gewöhnlichen Lehrvortrages nicht, und ihr Inhalt war zum Theil vielleicht ſchon zum größten Theile Gegenſtand ſeiner einzelnen Predigten geweſen. Was ſollte er ſonſt gepredigt haben?

Genauer als über die Zeit ſpricht ſich der Evangeliſt über den Ort aus indem er ſagt: „Jeſus ſtieg auf die Höhe (oder den Berg).“ Es iſt nicht ein Berg deſſen Bekanntſchaft Matthäus aus der Tradition vorausſetzt, da müßte er ſich anders ausdrücken, ſondern jener Berg deſſen Lage aus dem Zuſammenhange erhellt. Jeſus hat eine ſeiner Miſſionsreiſen geſchloſſen; ihr Schluß wie Ausgangspunkt iſt Kapharnaum, ſomit meint er „die Höhe von Kapharnaum“, wie ſich auch aus den Ereigniſſen welche unmittelbar auf die Bergpredigt folgen ergibt, indem Jeſus von der Höhe herabſteigend nach Kapharnaum kommt. Dahin auf den heutigen Kerun al Hittin (Hörner des Hittin) etwas nordweſtlich vom See Geneſareth verweiſet auch die Tradition die Predigt Jeſu — in einer Umgebung und mit einer Ausſicht welche alle Reiſende mit Entzücken und Rührung erfüllt hat.**)

---

*) Vrgl. die Bemerkung am Schluße der Bergpredigt VII, 27.

**) „Nahe zur Linken des Weges ſtehet der ſeltſam tafelförmig geformte Berg der Seligkeiten, mit ſeinen beiden aufwärts gebogenen Enden, wie der kleine Thron eines Mächtigen da, deſſen Fußſchemel der Erde Feſte iſt. In ihm verehrt die chriſtliche Kunde des Landes jene Stätte, da der Herr zu dem vielen Volke . . . . von den Seligkeiten ſprach u. ſ. w.“ Schubert III, 223. Man hat von hier wie Korte verſichert dieſelbe reizende Ausſicht wie vom Tabor.

Wir müßen nochmal auf den ersten Vers zurückschauen. Man hat ihn nemlich trotz seiner Einfachheit und scheinbaren Unzweideutigkeit doch vielfach erklärt besonders also: daß Jesus als er die Volksmenge sah sich auf einen Berg zurückzog, wohin ihm die Jünger folgten.*) Aber das scheint unrichtig. Denn wofern Jesus dem Volke ausweichen wollte, würde er auch die Jünger zurückgehalten haben ihm zu folgen. Die Volksschaaren waren nichts weniger als schüchtern, sie folgten Jesu aus eigenem Antriebe auf den Berg nach wie in die Wüste. Er müßte sie also directe zurückgewiesen haben, was nicht eintrat, da sie am Schluße seiner Rede ausdrücklich als Zuhörer genannt werden. Sie waren voll Verwunderung über seine Worte. Wenn wir also nicht annehmen wollen, daß Jesus etwas versuchte was ihm nicht gelang, so werden wir im Gegentheile sagen müßen, daß Jesus den Berg in der Absicht bestieg um von da zum Volke zu sprechen. Der Zusatz: „und seine Jünger traten zu ihm“ ist nicht überflüßig; denn die Jünger wußten nicht was er vorhabe. Sie traten hinzu, sie drängten sich in seine Nähe, um zu erfahren was sie thun sollten, ob das Volk zu entlassen sei, oder ob er für etwas Anderes ihrer bedürfe. Aus diesem ganz unscheinbaren Nebenumstande folgt, daß Jesus seine Worte an das ganze Volk richtete nicht an die Jünger allein, was man oft sehr betonte. **) Manches bezieht sich allerdings zunächst auf den apostolischen Beruf, aber immer so daß auch alle Uebrigen mitgemeint sind. Denn alle Zuhörer betrachtet er zugleich auch als seine Jünger, sie haben einen apostolischen Beruf wie noch jeder Gläubige. „Er spricht zu seinen Jüngern, denen und ihren Nachfolgern einige Lehren zunächst gesagt werden: Er spricht auch zu dem Volke, zu allen Gläubigen bis ans Ende der Welt; Er spricht hier auf Erden Worte und Lehren, nach denen er, wenn er das zweitemal zur Erde kommt, alle Menschen richten wird. (Kistemaker).“

---

*) Vrgl. Mald. (nach dem Vorgange von Aug. Chrys. Hier. Euthym. Theophyl.): Potuit propter turbam ascendere, i. e. ut turbam fugeret, ut exponit Augustinus etc. Atque hunc arbitror verum esse sensum.

**) z. B. Mald.: Non videtur haec concio ad omnem, quae Christum sequebatur turbam, sed ad solos apostolos habita esse: primum, quia materia ipsa postulat, ut ad solos discipulos habita credatur.

3. Selig sind die Armen im Geiste: denn ihrer ist das Himmelreich.

Der Ausruf „Selig (glückselig)!“ in der hebräischen Spruchrede sehr geläufig*) knüpft an die messianischen Hoffnungen und Erwartungen deren Erfüllung das Volk nahe glaubte. Von diesen Erwartungen ausgehend trägt Jesus Christus in kurzen doppelgliedrigen Sentenzen vor: 1) wer an der messianischen Glückseligkeit Theil haben werde, 2) worin sie bestehe, und zwar formell also, daß er Beides (Forderung und Verheißung) in einen Causalnexus bringt und der einzelnen Uebung die entsprechende Beseligung gegenüberstellt. Letztere machen zwar nur in ihrer Vereinigung die ganze messianische Seligkeit aus sowie gleichfalls die Tugendübungen nur in ihrer Verbindung zu einem Ganzen die Befähigung dafür; aber eine Spezifizirung liegt in der Natur des Unterrichtes selbst und in der Forderung der Klarheit und Anschaulichkeit welche man an jede weise faßliche Lehre stellt. Nur bei der ersten Seligpreisung scheint Jesus Christus theilweise eine Ausnahme gemacht zu haben, indem er mit einer speziellen Forderung die allgemeine Verheißung des „Himmelreiches“ d. i. des messianischen Reiches verknüpft. Aber auch das ist nur auf den ersten Ueberblick, denn wofern Jesus das messianische Reich „Himmelreich“ nennt, hat er schon eine besondere Seite die innere und geistige Natur dieses Reiches hervorgehoben und daher in der That wenigstens in den Augen des Volkes dieses Reich eben so nach Einer Seite gezeichnet wie er eine Forderung aus der allseitigen Befähigung aufgestellt hat.

Da wir die Bedeutung des Ausdruckes „Himmelreich“ kennen (vrgl. III, 2), erheischt das Verständniß der Seligpreisung selbst nur die Erklärung von „arm im Geiste.“ Darüber in Kürze Folgendes:

Es gehört zur Lehrweisheit, an Zugestandenes und Anerkanntes anzuknüpfen, die damit verbundenen Begriffe von falschen Vorstellungen abzuklären, Mißdeutungen zu entfernen und dann auf das nun zu Grund gelegte rechte Verständniß weiter zu bauen. Davon gibt uns Jesus Christus hier ein bewunderungswürdiges Beispiel. Denn 1) die Nähe des Himmelreiches war von Johannes und von ihm

*) Vrgl. Ps. I, 1. beatus vir, אשרי, das in den Psalmen fünfundzwanzigmal vorkommt achtmal in den Sprichwörtern u. s. w.

selbst angekündigt und vom Volke gläubig aufgenommen worden, was die großen Schaaren welche ihn überall begleiteten thatsächlich bezeugten. 2) Die Verheißung des Himmelreiches galt nach den prophetischen Aussprüchen insbesondere den Armen vgl. Is. LXI, 1: „Der Herr hat mich gesalbt, die frohe Botschaft zu bringen den Armen.“ Ebd. LXVI, 2: „Auf solchen blicke ich, den Armen und den der gebeugten Gemüthes ist.“ Soph. III, 12, 13: „Ich werde in deiner Mitte lassen ein armes und dürftiges Volk und sie werden auf den Herrn vertrauen . . . . . sie werden geweidet werden und lagern und Niemand schrecket sie.“ Als solche Arme bekannten sich die Volksschaaren welche Jesu nachfolgten und ihre Kranken und Leidenden von allen Seiten herbeischleppten. Krankheit und Leiden sind die sprechendsten Zeugen der Armuth und des Elendes. Auf diese Vordersätze hin sagt nun Jesus Christus: „Wahrhaftig, die Armen sind selig,“ oder gleich in directer Anrede, denn er meinte die ihn umgebenden Schaaren: „Ihr Arme seid selig; eurer ist das Himmelreich das ich zu bringen gekommen bin — nur daß ihr arm recht deutet, wie es die Propheten verstanden haben wollten: es sind die Armen im Geiste — die geistig Armen! Wenn ihr das seid, preiset euch glückselig!“

Mit dem Zusatze „im Geiste“ beschränkt Jesus Christus den Ausdruck „arm“ nicht, wie man oft verkehrter Weise dafür hält, sondern er dehnt ihn vielmehr aus. Daß die leiblich Armen Unwissende Bettler Krüppel Kranke Nothleidende Bedrängte sich auch als geistig Arme erkannten und bekannten und freudig die Worte des Trostes aus dem Munde Jesu vernahmen, ist leicht einzusehen besonders bei der damaligen Geistesrichtung, die jede äußere Drangsal in innigster Verbindung mit geistiger Armuth und Noth d. i. mit der Sünde dachte. Aber anders gestaltete sich die Sache bei den Glücklichen Wohlhabenden bei den Weisen des Volkes den Rabbinen und Gesetzesgelehrten; ob wohl auch diese ihre Geistesarmuth erkannten, und was sie darunter verstanden?

Arm im Geiste geistig arm sein heißt in einem was den Geist betrifft hilfebedürftigen elenden Zustande sein.*) Die Hilfebedürftig-

*) Der hl. Thomas erklärt die Geistesarmuth von der Demuth: beati pauperes i. e. humiles, qui se aestimant pauperes non solum in

keit aber hierin äußert sich nach den zwei Beziehungen des Willens und der Erkenntniß. Arm ist ein schwacher vom Bösen inficirter

---

exterioribus sed etiam in interioribus; ebenso Hilar. Chrysost. Ambros. Aug. u. s. w. Mald. nimmt arm im buchstäblich äußerlichen Sinne und versteht darunter sowohl die freiwillige Armuth als jene unfreiwillige welche um Christi willen ertragen wird: qui non quidem vendiderunt, sed ne Christum amiserint, amiserunt, qui bona sua non prorsus amiserunt, sed ut Christum sequerentur deseruerunt. Dabei bleibt aber spiritu unerklärt, oder wird ihm eine Bedeutung imputirt die es in einem solchen Zusammenhange (= voluntarie) gar nicht haben kann. Die ältere Erklärung nimmt pauperes im bildlichen Sinne wozu keine Berechtigung vorliegt. Unbestimmt und schwankend in ihren Erklärungen sind Corn., Maßl, Kistemaker, Gratz. Scharfsinnig aber nichts desto weniger entschieden falsch ist die von Berlepsch: πτωχός a πτώσσω i. e. me pressum et timidum gero, ergo οἱ πτωχοί qui se pressos et timidos praebent, Germanice „die sich ducken und bücken." Hinc πτωχοὶ τῷ πνεύματι sunt, qui se pressos ac timidos praebent Spiritui i. e. qui Spiritui se submittunt, a Spiritu se regi patiuntur sancto . . . Verte igitur: Beati sunt qui Spiritui (sancto) dediti ac devoti sunt, siquidem ipsorum est regnum Messianum i. e. siquidem eos ecclesia salvos in aeternum praestabit (?). Denn 1) πτωχός heißt als nom. Bettler als adj. arm, und der Grieche dachte dabei so wenig an die Ableitung des Wortes und seine Wurzelbedeutung als der Deutsche beim Worte Bettler an bethen denkt; 2) πτωχός hat im ganzen N. T. entsprechend dem hebr. עָנִי keine andere Bedeutung als arm und steht geradezu dem πλούσιος gegenüber Mark. XII, 42. Luk. XVI, 20. 2 Kor. VI, 16. Jak. II, 3, 5, 6 u. s. w. 3) Wir haben eine sprichwörtliche Redensart, da muß jedes Wort in seiner gang und geben Bedeutung festgehalten werden. 4) Wie würde es wohl Berl. in das Hebr. übersetzen? Das neueste Bibelwerk: „Geistig arm können sowohl solche sein, welche das Entbehren irdischer Güter in Hinblick auf das Himmelreich ertragen, als auch solche, welche mit zeitlicher Habe gesegnet, doch diese zu Gottes Ehre, zu ihrem und ihren Mitmenschen Heile anwenden." Aber man sieht doch leicht, daß hier „geistig" ganz bedeutungslos stünde. Niemand nennt einen „Wohlthätigen" geistig arm und eben so wenig einen frommen Bettler. Beide würde man vielmehr geistig reich heißen. Wir würden geradezu erwarten, daß Jesus sagte: Selig sind die geistig Reichen.

Wille, arm ist eine mangelhafte dunkle die höchsten Fragen unbefriedigt lassende Erkenntniß. Wer das ist, das heißt, wer das erkennt und bekennt, denn von einem andern Sein kann nicht gesprochen werden, dessen ist das Himmelreich und der ist glückselig zu preisen, denn seine Armuth zu heben und ihn reich zu machen ist Jesus Christus gekommen.

Diese geistige Armuth ist das Erbtheil des natürlichen Menschen: ihr Gefühl mit dem der Selbstverschuldung erwachte immer stärker und mächtiger in allen aufrichtigen Gemüthern unter Israeliten wie Heiden; von daher kam die mächtige Sehnsucht nach einer Umgestaltung, welche bei dem Heiden eine dunkle ängstliche Sehnsucht blieb bei dem Juden in seiner Erwartung des messianischen Reiches eine bestimmte Gestalt gewann. Darauf antwortete Jesus Christus: Wer eine Sehnsucht nach dem messianischen Reiche in sich trägt wegen des Gefühles seiner Armuth der ist glücklich zu preisen, denn seiner ist das Himmelreich.

Die erste herrliche Ausstattung des menschlichen Geistes kam vom Himmel. Sie ging durch die Sünde verloren. Seine zweite Ausstattung kann wieder nur vom Himmel kommen; sie muß ihm von Oben neu geschenkt werden in den himmlischen Segnungen des messianischen Reiches. Darum sagt Jesus Christus absichtlich und nachdrücklich: Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.

4. Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Land erben.

Dieser Ausspruch Jesu ist wörtlich aus Ps. XXXVI, 11 genommen und nur in Form einer Seligpreisung eingekleidet. Im ganzen Zusammenhange lautet die Stelle: „Steh' ab vom Zorne und laß den Grimm, daß du auch Uebel thust: denn die Uebelthäter werden ausgerottet und die auf den Herrn harren die werden das Land besitzen. Es ist noch ein Kleines, so ist der Böse nicht mehr, und wenn du auf seine Stätte achtest, weg wird er sein: aber die Sanftmüthigen werden das Land erben und Lust haben an großem Frieden (8 — 11).“ Und wiederum: „Beobachte den Frommen

und sieh' den Rechtschaffenen: denn Bleibendes*) hat der Mann des Friedens. Und die Frevler werden vertilgt allzumal, das Bleibende der Bösen wird ausgerottet (37, 38).«

Der vom Psalmisten in diesen Versen ausgesprochene und oft wiederholte Satz enthält zwei Lehrstücke: eine Warnung und eine Verheißung. 1) Die Warnung, sich selbst zu helfen Gewalt mit Gewalt zu vertreiben wider Bosheit mit Bosheit zu kämpfen Waffen wider Waffen zu gebrauchen und sich also in den Besitz des Landes zu setzen, d. h. seine Rechts- und Erbansprüche zu verwirklichen. 2) Die Verheißung des sicheren ungestörten ewigen Besitzes des (alleinigen) Erbes des Landes, da die Bösen in kurzem vertilgt werden und das Land allein den Guten Gläubigen Treuen bleiben wird.

Dieser Verheißung bemächtigten sich insbesondere die Propheten bei ihren Schilderungen der messianischen Zukunft, welche sie als eine Zeit des Gerichtes über alles Böse und Ungöttliche auf Erde schauen. Der Sünder wird vertilgt, vom Feuer das der Zorn Gottes anzündet verzehrt, nur der Gerechte bleibt und besitzt das messianische Erbe: die Welt.

Dabei blieben nun die spätern Juden allein stehen. Sie gedachten nur mehr der Verheißung nicht der ihr vorangehenden und zu Grunde liegenden Warnung. In Folge dessen stellten sie sich die messianische Periode schlechthin als eine Zeit des Zornes und sich als die Werkzeuge desselben vor. Durch sie sollten die Bösen gezüchtigt vertilgt, durch sie sollte der göttlichen Strafgerechtigkeit genug gethan werden, so daß von nun an nur mehr Gerechte Heilige Freunde Gottes auf Erde wohnen und sie das Land in Besitz nehmen. Darum lag ihnen nichts ferner als daß die Sanftmüthigen das Erdreich besitzen würden, vielmehr zählten sie dazu die Zornmüthigen, und sie hatten sich in einen großen Ingrimm in einen tiefen Haß alles Nichtisraelitischen hineingelebt. Diesen Vorurtheilen gegenüber recurrirt Jesus Christus auf den alten leider vergessenen Davidischen Spruch: Die Sanftmüthigen werden das Land erben.

*) Nach dem Hebr.: „denn Zukunft hat u. s. w. Der Sinn von „der Fromme hat Bleibendes" ist: er selbst und sein ganzer Bestand (alles was er hat) dauert besteht ewig.

Wir können uns die Gesinnung des Volkes, die sich mehr oder weniger aussprach von der aber Alle beherrscht waren, auf die damaligen Zeitverhältniße angewendet etwa so vorstellen. Ein heftiger und wie es schien nur zu gerechtfertigter Unwille über seine Lage hatte das ganze Volk ergriffen. „Es habe, mochten sie sagen, schon hinreichend und lang genug Unbild (von den Römern und der Familie des Herodes) gelitten, wenn das messianische Reich nahe sei, was sie wohl hindere, dieses Joch abzuschütteln, die Fremdlinge zu vertreiben als Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit gebraucht zu werden; sie seien bereit der Stab des Zornes und der Stecken des Unwillens in der Hand Gottes zur Vertilgung alles Gottwidrigen zu sein, auf daß die Heiligen das Erdreich in Besitz nehmen.“ Das hielten sie für eine Tugend; eine solche Bereitwilligkeit für eine Forderung Gottes an sie. Dem gegenüber bekommt nun der Ausspruch Jesu Christi seine volle Bedeutung, und darin findet er auch seine Erklärung. Er sagt: Der Sieg des Reiches Gottes auf Erden hängt was den Menschen betrifft nicht von äußerer Gewalt ab die er anwendet, sondern von der Gesinnung und diese ist, wie sie schon der prophetische Sänger angibt, die Sanftmuth. Die Sanftmüthigen werden das Reich Gottes zu seiner siegreichen Entfaltung und Herrschaft bringen, sie werden die Welt in Besitz nehmen und in Erfüllung bringen was vom Messias geschrieben steht: „Er wird herrschen von Meer zu Meer,“ und „die Gottlosen werden nicht mehr sein.“

Diese weltüberwindende Tugend ist Sanftmuth gegenüber dem Zorne und dem Unmuthe, Leidensmuth gegenüber der Ungeduld Empfindlichkeit und Verzagtheit, endlich Demuth gegenüber dem Uebermuthe dem Stolze der Gewaltthätigkeit. Sie ist eine Kraft zu tragen zu dulden auszuharren im Vertrauen auf Gott und im Bewußtsein, daß Ihm allein das Gericht zusteht.

Der Sieg des Reiches Gottes (die Ueberwindung der Welt) ist sicher, sie wird aber zu Theil nur den Sanftmüthigen die da sagen: „Jene vertrauen auf Wagen und jene auf Rosse, wir rufen an den Namen des Herrn unsers Gottes. Sie krümmen sich und fallen, wir aber erheben uns und stehen aufrecht (Ps. XIX, 8, 9).“

Man sage nicht, daß durch diese scheinbar speziell jüdische Auffaßung des schönen Spruches: „Selig sind die Sanftmüthigen,“

seine allgemeine Bedeutung verloren gehe.*) Denn auch wir leben des Glaubens, daß eine Zeit komme, da nur mehr Eine Heerde und Ein Schafstall sein wird und die Gottlosen vertilgt sein werden. Auch wir leben der Erwartung des Sieges Jesu Christi. Und wenn das — dann bedürfen wir wie die Juden einer Anleitung, wie

---

*) Ueber die ältern Erklärungen vrgl. Maldonat. Der hl. Chrysost. (nach ihm Euthym. Theophyl.) erklärt „das Erdreich besitzen" in Rücksicht auf Matth. VI, 33. Mark. X, 29, 30 von den irdischen Gütern, welche den Sanftmüthigen zukommen dem Gewaltthätigen Ungerechten entgehen. Da aber die tägliche Erfahrung nach der gewöhnlichen Lebensanschauung diese Verheißung nicht bestättigt, nimmt die bei weitem größere Anzahl der Väter den Ausdruck „Erdreich besitzen" im geistigen Sinne vom „Himmel," als unserer wahren Heimath. So Orig. Greg. v. Nyssa Hil. Hieron. Aug. Basil. Cyrillus u. s. w. Ihnen folgt Mald.; aber die Gründe welche er anführt zeigen genugsam, auf welch schwachen Füßen diese Erklärung steht. „Erdreich Erde" steht sonst im Gegensatze zum Himmel und Himmelreiche, wie also kommt Jesus Christus zu einem so befremdenden Ausdrucke? Das geschehe sagt Mald. primum, varietatis causa, quia jam prius coelum appellaverat .... Deinde ut terrenae, ut ita dicam, terrae coelestem opponeret. Selbst Kistemacker konnte sich davon nicht losmachen, obwohl er einen andern annehmbareren Grund dafür vorbringt, welcher das Rechte wenigstens andeutet aber Wahres und Falsches vermengt. Der Fehler dieser Deutungen bestand darin, 1) daß man die messianische Bedeutung des Ausdruckes: das Erdreich besitzen nicht beachtete, und 2) die Psalmstelle nur für sich allein ohne Rücksicht auf den Zusammenhang erklärte. Es heißt dort ausdrücklich: das Land (oder Erdreich) allein besitzen, so daß es von nun an Böse Gottlose Ungläubige gar nicht mehr gibt Von irdischen Gütern, die sie neben den Bösen genießen die sie durch ihre Sanftmuth den Bösen abjagen, ist nicht die Rede sondern vom alleinigen und ausschließlichen Besitze, in den sie durch den Messias und das letzte Gericht Gottes eingesetzt werden. 3) Der Nachdruck liegt auf: Besitz ergreifen d. i. eigentlich: erben, was bei den Bösen nicht stattfindet. Neuestes Bibelwerk unklar: „Jesus verheißt den Sanften das Land, d. i. Chanaan, das Land der Verheißung als Vorbild und Ausgangspunkt des messianischen Reiches." Was soll Ausgangspunkt neben Vorbild bedeuten?

dieser Sieg gewonnen werde, wer ihn erringe und zu ihm beitrage. Sie lautet für uns wie den Juden: der Sanftmüthige! Ob diese Ermahnung etwa unnütz sei, ob sie ihre Bedeutung verloren habe, oder vielleicht noch immer mit nicht geringerm Nachdrucke ausgerufen und verkündet werden müße das lehrt ein Blick in unser Thun und Lassen. Sind die eindringlichen Ermahnungen des Apostels Paulus in seinem Römerbriefe XII, 10—21 für uns etwa überflüßig geworden? Wenn aber nicht, siehe so haben wir in seinen Worten die schönste Erklärung des Spruches: Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen.

Wenige Worte reichen hin, den innigen schönen Zusammenhang der ersten zwei Seligpreisungen darzulegen: Das Himmelreich ist der Armen; zu seiner siegreichen Entfaltung auf Erden kommt es durch die Sanftmüthigen. Wir alle sind Streiter im Heere Jesu Christi, mit ihm müßen wir ausziehen, die Welt zu erobern. Es ist nicht genug daß wir das Himmelreich haben, wir müßen es Allen aufdringen. Siehe da die Waffe die dir Jesus Christus in die Hand reicht. Sie hat bisher die Welt allein erobert, sie wird es fürder allein thun bis an's Ende der Zeiten. Unser Schlachtruf ist und bleibt: „Ueberwinde das Böse durch das Gute.“

5. Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden.

Auch diese Seligpreisung ruht auf einer alttestamentlichen Verheißung. „Der Geist des Herrn ist über mir, frohe Bothschaft zu bringen den Sanften, die gebrochenen Herzens zu heilen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Eingeschlossenen Erlösung, auszurufen ein Jahr der Gnade, zu trösten alle Trauernde, den Wehklagenden Sion's zu geben einen Kranz statt der Asche Freudenöl statt der Trauer Festkleider statt des Geistes der Verzagung. (Js. LXI, 1—3).“ Da Jesus Christus in der Synagoge zu Nazareth diese prophetische Stelle vorlas, erklärte er ausdrücklich: Heute ist sie vor euren Ohren in Erfüllung gegangen (Luk. IV, 21); und als Johannes der Täufer zu ihm sandte zu einer Stunde da er viele Kranke heilte und Teufel austrieb und Blinden das Gesicht schenkte, sprach er: „Gehet hin und verkündet

dem Johannes was ihr gesehen und gehört habt, daß Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige geheilt werden, Taube hören, Todte auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt wird (Luk. VII, 22).« Diese Berufung Jesu Christi theils auf die Verheißung theils auf seine Wirkungsweise zeigt genugsam, in welchem Sinne der Ausdruck »trauern« zu nehmen sei. Jesus versteht darunter alle Betrübte Leidende und Leidtragende, alle Kranke Elende und Heimgesuchte, alle die eines Trostes d. i. einer Hilfe bedürfen, und sagt in Beziehung auf sie: Von nun an höre jedes Leid auf, jede Thräne werde getrocknet: darum selig die Trauernden, denn die Freude nach überstandenem Leide ist größer als jene der keine Trauer voranging.*)

Das messianische Reich besteht nach allgemein prophetischer Verkündung in der Hinwegnahme jedes Schmerzes und Leides jeder Trübsal Angst und Noth. Alles was diese Erde zu einem Thale der Thränen macht wird verschwinden und selbst der Tod nicht mehr sein. »Dann wird bereiten der Herr der Heerschaaren allen

---

*) Mald. zu speziell: Potest sensus esse, ut lugentes Christus appellat eos, qui propter regnum coelorum oppressi lugent; denn das folgt V. 10. Die Mehrzahl der Erklärer: von der Trauer wegen der Sünde, Chrys. Ambros. Cyrillus Hil. Hier. Aug. u. s. w.; aber die Worte Jesu lauten ganz allgemein; nichts berechtigt uns zu einer solchen Beschränkung, überdieß würde darin V. 6 vorgegriffen werden; denn „trauern wegen seiner Sünden" ist dasselbe wie „dürsten nach Gerechtigkeit" nur in einer andern Wendung. Kistemaker: „Von zwiefacher Trauer spricht der Prophet, von zwiefachem Trost. Zuerst von des Sünders Trauer über sich . . . dann von der Trauer um Sion, das ist um Gottes Kirche. Sie trauern um der Kirche Bedrängniße und Leiden u. s. w." Aber exegetisch ist auch dieß nicht begründet. Berl. bleibt bei der gewöhnlichen Erklärung: Non omnes qui lugent, esse beatos manifestum est (aber Jesus sagt gerade ohne Beschränkung: οἱ πενθοῦντες — die Trauernden). Itaque merito quaeri solet, quos lugentes Christus praedicet beatos. Equidem . . eos intelligo, qui peccata et delicta sua lugent. Neuestes Bibelwerk: „Trost wird sicher denen zu Theil, deren Trauer eine höhere Beziehung zum Reiche Gottes hat." Aber da hieß es: Selig, die um des Himmelreiches willen trauern.

Völkern ein Mahl von fetter Kost ein Mahl vom edlem Most. Und er zerreißt das Band so er gebunden über die Augen aller Völker, und vernichtet den Tod auf ewig und nimmt hinweg die Thräne von jedem Angesichte (Is. XXV, 6—8)".

Bei der Frage nach dessen Erfüllung müßen wir den jüdisch-idealen Standpunkt vom christlich-geschichtlichen unterscheiden. Der erstere faßt die messianische Zeit nur in ihrer Vollendung und letztendlichen herrlichen Gestalt auf, und so that auch Jesus Christus. Von jener Durchgangsperiode in der wir uns befinden redet er nicht. Ist diese vorüber, dann wird die volle buchstäbliche Verwirklichung alles dessen eintreten, was sich bis jetzt nur theilweise und geistiger Weise erfüllen kann. Doch in wie ferne schon jetzt gesagt werden könne, daß alle Trauernden getröstet werden, ist leicht zu erkennen. Tausend Uebel hat das Christenthum ganz gehoben, und jenen die noch fortdauern die Spitze des Schmerzes genommen ja sie in eine Quelle unendlichen Trostes durch den Blick auf die jenseitige Vergeltung und die Gleichförmigkeit, in welche wir leidend mit dem leidenden Erlöser treten, umgewandelt. Nur im rechten Verständnisse des Wortes Jesu: Selig die Trauernden, konnte eine Theresia ausrufen: Leiden oder sterben! und eine Magdalena von Pazzis: Leiden und nicht sterben!

Jesus Christus versteht somit unter den Trauernden 1) die ganze Menschheit, sie die bisher seufzete und litt und schwer trauerte unter der Last dieses Lebens ist selig zu preisen, denn all dem macht er ein Ende. Er meint aber auch speziell 2) die Leidtragenden Bekümmerten und Gedrückten, weil ihnen zunächst die Bothschaft des Evangeliums gilt, daß sie darin Trost und Hilfe fänden.

6. Selig die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättiget werden.

Neben dem Verlangen nach leiblicher Tröstung und Heilung besteht noch ein viel größeres und nicht minder allgemeines nach geistiger Tröstung und Heilung d. i. nach der Heiligkeit oder Gerechtkeit. Auch jene welche dieses Verlangen in sich tragen sind selig zu preisen, denn es wird gestillt werden: von nun an tritt die Zeit ein, da "Jeder der übrig bleibt in Sion heilig heißen wird, Alles was aufgezeichnet ist im Lebensbuche in Jerusalem

(Js. IV, 3)"; die Zeit, da "der Herr läutert die Söhne Levi wie Gold und Silber (Mal. III, 3); da er seine Gebote in ihr Inneres legt und auf ihr Herz schreibt (Jer. XXXI, 33); da er reines Wasser auf sein Volk sprengt und sie reiniget von allen ihren Unreinigkeiten und ihnen gibt ein neues Herz und einen neuen Geist und wegschafft das Herz von Stein und ihnen gibt ein Herz von Fleisch und macht daß sie wandeln nach seinen Satzungen und wahren seine Rechte (Ezech. XXXVI, 25—27)."

"Hungern und dürsten" ist ein sprechender selbstverständlicher bildlicher Ausdruck für ein heftiges Verlangen; "Gerechtigkeit" ist hier subjective Gerechtigkeit d. h. Rechtbeschaffenheit, volle Harmonie unsers Wesens mit dem göttlichen Gesetze und Willen die man in Hinsicht auf diesen ewigen höhern Willen die Heiligkeit nennt.*) Wir dürfen zwei Dinge als zugegeben voraussetzen, nemlich daß der Mensch in sich das Bewußtsein hat zur Heiligkeit berufen zu sein ohne sie zu besitzen, und zweitens daß ihre Mittheilung einen Hauptbestandtheil der messianischen Verheißungen ausmacht. Beides verbindet Jesus Christus in eine Seligpreisung. Selig jene welche nach der Gerechtigkeit dürsten (d. h. den factischen Widerspruch ihres Wesens ihrer Neigungen und Werke gegen das göttliche Gebot, gegen das was sie sein sollten schmerzlich empfinden); denn von nun an wird ihr Wesen ihre ganze Natur in Uebereinstimmung gebracht mit dem göttlichen Willen — durch die Neugeburt in der Recht-

*) So erklären die Väter im Wesentlichen Alle. Mald.: Ex hoc verbo ansam omnes interpretes acceperunt, ut hunc locum de siti i. e. de ardenti desiderio consequendae justitiae intelligendum putarent. Er selbst ließ sich vom Bestreben, Matth. mit Luk. in Uebereinstimmung zu bringen, zu der falschen Erklärung verleiten, daß er „hungern und dürsten" im buchstäblichen Sinne nahm u. den Acc. δικαιοσύνην = διὰ τὴν δικαιοσύνην setzte: „die hungern und dürsten wegen der Gerechtigkeit," vrgl. 1 Cor. IV, 11 usque ad hanc horam et esurimus et sitimus et nudi sumus etc. So erklärten auch Valla Olearius Wolf. Man sagt dagegen mit Recht kurzweg, daß διὰ oder ἕνεκεν gar nicht fehlen könnte und daß πεινῆν und διψῆν wiewohl seltener auch mit dem Acc. construirt werden. Ueber den Gebrauch des Acc. vrgl. Kypke Obss. I, p. 17. Kühner II, 180.

fertigung die sie heiligt und vor Gott rechtschaffen und wohlgefällig macht; ihr Durst wird gestillt ihr Hunger gesättigt. Aber Jesus Christus sagt noch mehr. Er geht von dem Satze aus, daß der schon Gerechtfertigte nach der Gerechtigkeit dürste, da sie einer steten Vervollkommnung fähig ist und der Widerspruch des Fleisches immer fort dauert, und er antwortet darauf: Auch um dieses Durstes willen ist er selig zu preisen, denn er wird allezeit gestillet. Die Gnade führet ihn von Sieg zu Sieg von Vollkommenheit zu Vollkommenheit. Zwar geschieht daß je reicher ihre Quellen fließen desto mächtiger der Durst wird; aber dieser Durst quälet nicht sondern beseligt. Darum ist der Gerechte der nach Gerechtigkeit durstet eben in seinem Durste selig und selig zu preisen.

Hierin liegt der Fortschritt den diese Seligpreisung vor der ihr verwandten ersten hat: Selig sind die Armen im Geiste. Arm im Geiste ist auch wer nach der Gerechtigkeit dürstet, aber Letzterer steht höher und unterscheidet sich vom Erstern wie der Ahnende vom Wissenden, der Besitzende und mehr Verlangende vom nichts Habenden.

7. Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.

Es war Jesu nicht verborgen, daß der Ausspruch „Selig die nach der Gerechtigkeit dürsten“ einer vielfachen Deutung unterliege und daher Mißverständnisse zulasse. Es gibt, und die unmittelbarste Gegenwart lehrte es nur zu schlagend, auch bei aufrichtigen Gemüthern falsche Verlangen nach und falsche Vorstellungen von der Gerechtigkeit. Ihrer waren nicht wenige durch die Pharisäer welche die Rechtgläubigkeit des Judenthums repräsentirten verbreitet und tief in die Gemüther eingesenkt worden als z. B. Härte Hängen am Buchstaben exklusives Wesen fleischliche Erwartungen von der messianischen Beseligung u. s. w. Wir dürfen daher, wo in den folgenden Seligpreisungen ganz concrete Beziehungen auf gang und gäbe Vorstellungen enthalten scheinen dieselben nicht als ungeeignet zurückweisen, wenn sie gleich in ihrer idealen Allgemeinheit einen höhern Sinn d. i. eine rein christliche Bedeutung haben. Eine solche Doppelrücksicht gleichsam der Abwehr falscher Vorstellungen und

der direkten poſitiven Belehrung waltet ſchon in dem Spruche: „Selig die Barmherzigen.“

Barmherzig oder was faſt paſſender ſein dürfte „mitleidig“ heißt wer fremdes Leid wie ſein eigenes mitempfindet und ſich darum innerlich angetrieben fühlt zu lindern und zu helfen wo er kann in geiſtigen wie leiblichen Nöthen. Zunächſt wendet ſich die Barmherzigkeit dem äußern Elende — der Armuth zu, wie groß aber der Wirkungskreis auch für geiſtliches Erbarmen ſei, zeigt ſich im ſelbſtredenden Gegenſatze der Freunde David's und Job's. Letztere übten ſie nicht; aber wie rührend ſind die Tröſtungen Jonathan's! Zu beiden Aeußerungen der Barmherzigkeit finden ſich in den hl. Büchern viele Aufforderungen. „Glückſelig der Mann der Erbarmen hat und leihet (Pſ. CXI, 5). Es leihet dem Herrn wer gegen den Armen mildthätig iſt und ſeinen Lohn wird er empfangen. (Spr. XIX, 17). Liebe und Treue müßen dich nie verlaſſen; binde ſie um deinen Hals, ſchreibe ſie auf die Tafel deines Herzens. (Ebd. III, 3). Mancher ſtößt Reden aus wie Schwertſtiche; aber die Zunge des Weiſen iſt Heilung (XII, 18.) Wer gegen den Gebeugten mildthätig iſt, Heil ihm (XIV, 21). Thue auf deinen Mund dem Stummen (XXXI, 8)“ u. ſ. w.

So lauteten die Ermahnungen der Alten, aber die bekannte Lehre der Phariſäer, daß alle Uebel und Leiden nur Folgen von Verſchuldungen ſeien, trug den Keim der conſequenteſten Unbarmherzigkeit in ſich (man ſolle der göttlichen Gerechtigkeit nicht vorgreifen) und zeigte ſich nur zu ſehr im harten liebloſen Betragen der Phariſäer ſelbſt. Wie tief ſolche Vorſtellungen ſelbſt in redlichen Gemüthern Wurzel geſchlagen und wie ſehr ſie die Urtheile trübten, ſehen wir an der bekannten Frage welche die Jünger wegen des Blindgebornen an Jeſus richteten (Joh. IX, 2).

Gegen dieſe principielle Liebloſigkeit, welche die natürlichen Triebe des Mitleids gleichſam als Schwäche als etwas Sündhaftes und Mangel an Eifer für die Ehre Gottes brandmarkt, iſt der ſchöne Spruch gerichtet: „Wer leiblich oder geiſtlich ſeinem Mitmenſchen Erbarmen und Liebe erweiſet, wird deſſelben Erbarmens bei der meſſianiſchen Vergeltung theilhaftig werden.“

Das meſſianiſche Heil iſt nach den beſtimmteſten Ankündigungen der Propheten ein Werk der Gnade und Erbarmung Gottes mit

unserm Elende. „Du hast mich nicht angerufen Jakob, du hast dich nicht gemüht an mir Israel: vielmehr fielest du mir zur Last mit deinen Sünden und machtest mir Plage wegen deiner Missethaten. Ich bin's, ich selber der deine Ungerechtigkeit tilgt um meinetwillen. (Is. XLIII, 22—25). Wegen meines Namens entferne ich meinen Zorn, um meiner Ehre willen halt' ich dich, auf daß du nicht umkommest. Um meinetwillen thue ich es, und meine Ehre gebe ich keinem Andern. (Ebd. XLVIII, 8—11). Ihr werdet erkennen daß ich der Herr bin, wenn ich euch bringe in das Land das euren Vätern zu geben ich meine Hand erhoben habe .... und wenn ich mit euch (gnädig) verfahre um meines Namens willen nicht nach eurem bösen Wandel und euren entarteten Handlungen (Ezech. XX, 42—44).“ Die Erfahrung dieser messianischen Erbarmung stellt nun Jesus Christus in ein direktes Verhältniß zu der Erbarmung welche wir üben. Und mit Recht: denn wer kein Erbarmen hat, ist für kein Erbarmen empfänglich; das wahre Mitleid mit dem Nebenmenschen hat Wurzel und Grund im Gefühle der eigenen Erbarmungsbedürftigkeit und im Verlangen, der göttlichen Barmherzigkeit theilhaft zu werden. Wer aber bittet dem wird gegeben, wer nach Gerechtigkeit dürstet wird getränkt, wer Erbarmen übt d. i. sucht wird Barmherzigkeit finden.

Somit ist Erbarmung eine Vorbedingung zur Theilnahme an den Segnungen des messianischen Heiles, da auch sie ihrem Grunde nach darauf beruhen, da sie Werke der göttlichen Erbarmung sind. Denn ewig unerschütterlich fest stehet der Satz: Gleiches um Gleiches; wie du ausmissest wird dir eingemessen. Das messianische Heil ist Erbarmung; also übe Erbarmung.

Bemerke aber noch. Jesus setzt das Erbarmen nicht als eine einzelne That sondern als eine Eigenschaft, d. h. die Barmherzigkeit muß uns wie der Durst nach der Gerechtigkeit durch unser ganzes Leben begleiten. Sie muß also der Grund und die lebendige Wurzel all unsers Thuns dem Menschen gegenüber bilden, wie das bei Gott uns gegenüber statt findet da er sagt: „Du sollst wissen, daß nicht um deines Verdienstes willen der Herr dein Gott dir dieses schöne Land gibt, es einzunehmen; denn ein hartnäckiges Volk bist du. (5 Mos. 9, 6).“ Die Anwendung auf uns und den Ausspruch Jesu Christi ergibt sich von selbst. Das schöne Land ist das Him-

melreich (vrgl. ob. V. 3). Im Hinblicke darauf, daß wir täglich und viel sündigen und ein hartnäckiges Geschlecht sind also kein Verdienst haben, müßen wir Barmherzigkeit üben, damit wir aus Erbarmen empfangen was wir durch kein Verdienst beanspruchen können.

Wie tief mußte ein solches Wort in das Fleisch der pharisäischen Selbstgerechtigkeit einschneiden! Wie entschieden trat es der falschen Auffassung entgegen: „nach Gerechtigkeit“ im Sinne von nach Verdiensten dürsten!

8. Selig sind die eines reinen Herzens sind, denn sie werden Gott sehen.

Die Verheißung: „Sie werden Gott sehen“ biethet der Betrachtung zwei Seiten dar, welche wie ich dafür halte durch Parallelen am besten veranschaulicht werden. Die eine Seite zeigt sich uns Matth. XVIII, 10 in Verbindung mit 4 Mos. XII, 8; die andere Ps. XVI, 15 in Verbindung mit Js. XXXVIII, 11. Aeußerlich verhalten sie sich zu einander wie reale (buchstäbliche) Deutung zu geistlicher (bildlicher), innerlich wie Ursache und Wirkung.

In der Stelle Matth. XVIII, 10: „Sehet zu, daß ihr keines von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch, daß ihre Engel im Himmel allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel sehen“, spricht Jesus Christus den Schutzengeln der Kinder einen Vorzug vor den andern Engeln zu. Obgleich alle Engel Gott sehen, wird doch „Gott sehen“ als ein Ehrenprädikat nur von einzelnen Engeln ausgesagt welche eine besonders hohe Rangstufe in der himmlischen Hierarchie einnehmen und Gott am nächsten sind. Sie umstehen den Thron Gottes, sie schauen Gottes Angesicht. Eine solche Auszeichnung legt sich der Engel Gabriel bei: „Ich bin Gabriel stehend vor Gott (Luk. I, 19).“ Beide Ausdrücke sind ihrer Grundbedeutung nach gleich und nur darin verschieden, daß „vor Gott stehen“ das Dienstverhältniß bezeichnet, „Gott sehen“ die Auszeichnung und Beseligung welche mit diesem Dienstverhältnisse verbunden ist.*) Die Kirche nennt diese Engelfürsten „Erzengel“; sie

*) Der Ursprung dieser Redensart ist, wie man mit Recht bemerkt, in der Lebensweise der Könige des Orientes zu suchen, welche sich selten

sehen Gott. Dieselbe Auszeichnung trat in der niedern Weltordnung bei Moses ein. Von ihm bezeugt Gott selbst: „Zu ihm rede ich von Mund zu Mund und von Angesicht und nicht in Räthseln, und die Gestalt des Herrn schaut er (4 Mos. XII, 8).“ Er sah in der That Gott, wenn uns auch das Wie in ein heiliges Geheimniß gehüllt bleibt 2 Mos. XXXIII, 18—23. Davon ergibt sich nun eine einfache Anwendung auf die Seligpreisung der Herzensreinen. Denn die messianische Zukunft stellt sich den Propheten durchgehends als eine Zeit der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes der göttlichen Wesenheit selbst dar. „Offenbar wird die Herrlichkeit des Herrn und alles Fleisch schauet zumal (Js. XL, 5). Nicht ferner dient dir die Sonne zum Licht und leuchtet dir des Mondes Strahl: sondern der Herr wird dir sein zum ewigen Lichte und dein Gott zu deiner Pracht (Eb. LX, 19). Auf, werde Licht Jerusalem, denn dein Licht kommt; denn die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir (Eb. LX, 1).“ Zu der Zeit nun, sagt Jesus Christus, werden die Herzensreinen dem sich offenbarenden Gotte so nahe stehen, daß es von ihnen wie von den bevorzugten Engeln heißen wird: „sie sehen Gott“, d. h.: sie werden seinen Thron umstehen, sie seine Auserwählten seine Vertrauten seine Lieblinge und ersten Diener sein. Denn „nur gut (d. i. nichts als gut, lautere einzige Güte) ist der Gott Israel's denen die reinen Herzens sind. Ps. LXXII, 1.“

Doch wird Gott gesehen? Da die messianische Glorie eine Umgestaltung der ganzen äußern Natur und unserer eigenen Leiblichkeit zur Folge hat, unterliegt es keinem Zweifel daß ein wirkliches Sehen Gottes eintreten wird nicht ein bloß geistiges Erfahren der göttlichen Nähe. Der verklärte geistige Leib wird Gott sehen. „Ich weiß daß mein Erlöser lebt, ... ruft Job, und aus meinem Fleische werde ich Gott sehen (XIX, 25)!“ Wie dieses Sehen beschaffen sein werde wissen wir nicht; wie könnten wir es in diesem Leibe der Sünde auch nur denken? Aber die Sache steht fest wie der Glaube

öffentlich sehen laßen, so daß nur von ihrer vertrautesten Umgebung gesagt wird, sie sehe das Angesicht des Königs; zugleich gilt dieß auch von seinen ersten Dienern und Räthen, die weil sie vor ihm stehen u. die Aufträge unmittelbar aus seinem Munde empfangen, das Angesicht des Königs schauen. Darum bekommen die Minister dieses Prädikat.

an die Auferstehung. Alsdann werden die Herzensreinen in ihrem Leibe Gott am nächsten stehen!

Dieses vollendete Schauen Gottes aus verklärter Leiblichkeit hat seine Vorstufe und Vorempfindung im geistigen Schauen Gottes hienieden d. i. im heiligen Kosten und Genießen der Nähe Gottes, in der Empfindung der beseligenden Gemeinschaft mit Gott. Auch sie tritt ein zwischen Gott und denen die eines reinen Herzens sind. Von ihnen gilt das zweite Wort auf welches wir hinwiesen, die schöne Psalmstelle: „Ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen, mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt (XVI, 15.)“ Denn dieß Wort ist im geistigen Sinne zu deuten, von der innern aber wahren wenn auch geheimnißvollen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, da sich der Mensch ich darf sagen mit Leib und Seele erlabt an der göttlichen Gestalt, sie kostet oder weil von inneren Vorgängen nur in Bildern gesprochen werden kann, sie sieht. Die Entbehrung dieser Innewerdung Gottes schwebte auch dem frommen König Ezechias im Anblicke des Todes als das Schrecklichste vor Augen indem er bethete: „Ich sprach: Nicht werde ich schauen den Herrn im Lande der Lebendigen. (Js. XXXVIII, 11).“

Etwas Unaussprechliches drängt den Menschen Gott zu schauen, um ihn recht lieben zu können. Gott kam auch diesem Drange entgegen in der Menschwerdung seines einzigen Sohnes und in der Einsetzung des heiligsten Altarssakramentes. Siehe das Sakrament der reinen Herzen, wie es der Herr verheißen: Selig die eines reinen Herzens sind, denn sie werden Gott sehen.

Reinen (d. i. lautern ungemischten gleichsam ungefärbten) Herzens sind jene, deren Inneres ungetheilt Gott angehört. Wir müssen aber dabei, um den Ausdruck in seiner ganzen umfassenden Bedeutung kennen zu lernen, beachten daß vom Worte „Herz“ ein doppelter bildlicher Gebrauch gemacht wird, indem es als Sitz der Einsicht (des Verstandes) und der Empfindung vorkommt. Rein nun ist das Herz im ersten bildlichen Sinne, wenn es Gott allein bekennt und anerkennt. In diesem Sinne sagt der Herr durch den Propheten von der messianischen Zukunft: „Alsdann gebe ich ihnen ein Herz, daß sie mich erkennen (Jer. XXIV, 7),“ und wiederum: ich gebe euch ein neues Herz (Ezech. XXXVI, 26).“ In diesem Sinne bethet auch der Psalmist: „Ein reines Herz schaffe mir o Gott, und

einen festen Geist erneuere in meinem Innern (L, 12)"; indem der "feste" d. i. treue unerschütterlich auf Gott gerichtete Geist die erklärende Parallele zu "reines Herz" bildet. Nach dem zweiten bildlichen Sprachgebrauche heißt das Herz rein, wenn es all sein Verlangen auf Gott richtet und nach seinem Gesetze ordnet. In diesem Sinne steht es Ps. XXIII, 3, 4: "Wer wird besteigen den Berg des Herrn? Wer unschuldige Hände hat und reines Herzens ist und seine Seele nicht richtet auf Lug." Hier erscheint das Herz erklärt durch das Folgende "Seele (Verlangen Begehren)" als die leitende Kraft der menschlichen Empfindung, welche sich nur auf das Gute Reine Heilige richtet und somit Wurzel und Mutter aller guten heiligen Handlungen ist. Beides in Vereinigung macht den "wahren Israeliten aus in dem kein Falsch ist (Joh. I, 48)", oder das Geschlecht derer die den Herrn verehren, die sein Antlitz suchen (Ps. XXIII, 6)" und wie Jesus Christus beifügt: "ihn sehen."

Die schönste Blüthe dieses lauteren ungemischt Gott zugewendeten Sinnes entfaltet sich aber in dem was wir im engern Sinne ein "reines Herz" nennen d. i. in dem keuschen jungfräulichen Herzen. Daß von ihm das Wort Jesu Christi ganz insbesondere gelte, bedarf kaum eines Beweises. In der Offenbarung heißt es von den jungfräulichen Seelen: "Sie folgen dem Lamme, wohin es geht (XIV, 4)," als sprechende Erklärung zu: "sie sehen Gott." Der Jünger den der Herr lieb hatte, der an seiner Brust lag und Gott sah, soweit es ein irdisches Auge vermag, war der jungfräuliche Johannes. Es ist ein allgemein menschlicher Glaube, daß die "Reinen" der Gottheit am nächsten stehen; sie ist die "englische Tugend" mit dem englischen Vorrechte "Gott zu sehen."*) Alle jene Personen

---

*) Wetstein in seiner beachtenswerthen Vorrede zu den beiden Briefen des hl. Clemens ad Virgg. sagt: Erunt forte, quibus harum epistolarum scriptor videbitur . . . coelebatum nimium extollere, . . . quam vel humanitas vel saeculi nostri consuetudo fert . . . Aliter fateor de coelebatu et matrimonio sensit Clemens quam M. Lutherus: at nondum probatum est, illum male sensisse. Si quis enim genium defraudat et voluptates etiam licitas spernit, ut eo melius et expeditius doctrinae Evangelii et curandae Ecclesiae vacare possit, cur non in altera vita majus a Deo praemium speraret, quam illi

welche in nächster Beziehung zur Gottheit gedacht wurden, lebten in Enthaltung. Nichts Heiligeres kennen die Völker unter den Menschen als die „Jungfrauen“, weil sie im Verkehre mit den Göttern sind. Dieses Gefühl war auch dem Judenthume so tief eingeprägt, daß der Priester „so lange er vor Gott stand“ in Enthaltung leben mußte. Was will das anders sagen, als daß der „Reine Gott sehe?“ Wer es fassen kann der fasse es! vrgl. Matth. XVIII, 12.

9. Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.

„Selig die Friedfertigen“ oder genauer die Friedeübenden d. i. jene welche thun und üben was zum Frieden gehört, was somit

---

qui partem mercedis suae jam in hac vita acceperunt? Thiersch: „Seine (Jesu) ersten Jünger wandelten, wie Paulus, fast alle auch in dieser Hinsicht (der Jungfräulichkeit) in Seinen Fußstapfen. In der Offenbarung Johannis wird die Jungfräulichkeit vielleicht nur als Bild, aber doch als Bild der allerhöchsten Reinheit aufgestellt und dadurch selbst zum Gegenstand der Bewunderung und Nacheiferung gemacht. Man sollte es nie übersehen haben, daß es Menschen gibt, welche zur Führung eines fleckenlosen Cölibates bestimmt, berufen und befähiget sind, wenn gleich solche die Ausnahme bilden. Und warum sollte sich nicht diese Bestimmung in einer wahrhaft heiligen Sehnsucht kund geben, welche die innere Ruhe und den rechten Wirkungskreis nicht im Ehestande, sondern im jungfräulichen Stande und in der Aufopferung für Fremde suchen zu müßen glaubt? Der Ledige kann, wie die Erfahrung zeigt, nicht allein die Verfolgung besser ertragen, sondern zu jeder Zeit im Dienste Christi mehr leisten als der Verheirathete. Und nicht nur dieß, auch die innere Gemeinschaft mit Christo wird leichter im einsamen Stande ungestört festgehalten als unter den zur Erde niederziehenden Sorgen und Arbeiten des Haushaltes. Es gibt Menschen in denen wirklich durch die Liebe Christi und durch die Betrachtung Seiner Leiden die irdische Liebe erloschen ist. Es gibt eine eigenthümliche Gabe der Enthaltung, welche Paulus hatte, und wie kann man übersehen, daß er den Besitz und die Bewahrung dieser Gabe höher stellt, als die Führung eines tadellosen Ehestandes und daß er dem Streben nach dieser Gabe seine Gutheißung und Aufmunterung werden läßt?“ (Ueber christliches Familienleben. Frankfurt und Erlangen. 1854. S. 15 u. 16.)

Friede bringt Friede erhält Friede gründet und befestigt, und die Alles entfernt halten, was gegen den Frieden ist sei's in That Wort oder selbst in Gedanken. Diese Tugendübung hat einen Schatz von Sprichwörtern und Verheißungen bei allen Völkern. Sie wird um so nachdrücklicher empfohlen, je seltener sie in der Wirklichkeit gefunden wird und legt sich dem natürlichen Bewußtsein um so näher als Pflicht, je weniger sie geübt wird. Denn Liebe und Pflege des Friedens findet sich nur bei vollkommener Selbstbeherrschung; sie widerstreitet zumeist unsern Neigungen in der augenblicklichen Erregtheit. Jeder Mensch möchte Friede, aber wer handelt darnach? Alles empfiehlt den Frieden übt ihn aber nicht.

In demselben Psalme aus dem Jesus Christus die zweite Seligpreisung genommen, heißt es auch: „Bleibendes hat der Mann des Friedens (XXXVI, 37);“ und in einem andern Liede ruft uns David zu: „Suche den Frieden und jage ihm nach (XXXIII, 15).“ Salomon spricht: „In denen die zum Frieden rathen ist Freude (Spr. XII, 20),“ und der weise Sirach: „Sei standhaft auf dem Wege des Herrn und geleiten möge dich das Wort des Friedens und der Gerechtigkeit.“ Dieselben Ermahnungen gehen durch alle Briefe der Apostel. Mit unverkennbarer Rücksicht auf die Seligpreisung Jesu sagt der heilige Verfasser des Hebräerbriefes: „Strebet nach Frieden mit Allen und nach Heiligkeit, ohne welche Niemand Gott sehen wird (XII, 14).“ Der Apostel Paulus: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste. Laßet uns also nach dem streben was des Friedens ist (Röm. XIV, 17, 19). Brüder seid einträchtig, habet Frieden 2 Cor. XIII, 11). Strebe nach Frieden mit Allen die den Herrn anrufen aus reinem Herzen (2 Tim. II, 22).“ Ebenso Petrus mit Berufung auf die Psalmstelle: „Suche den Frieden und jage ihm nach.“ vrgl. 1 Petr. III, 11—17.

Der Friede von dem die Apostel reden ist die einträchtige Gesinnung der Gläubigen untereinander und die innige Harmonie des Lebens, dann das weise sanfte stille Betragen welches sie gegen die Nicht-Gläubigen zeigen. Auch die Rabbinen empfehlen nach dem schönen Worte: „Siehe wie gut und lieblich es ist, wenn Brüder zusammenwohnen,“ Friede und Eintracht als eine überaus große und segenbringende Uebung. Der sanfte Rabbi Hillel pflegte

zu sagen: „Sei einer von den Jüngern Aaron's welcher den Frieden liebte und darnach strebte. Er liebte die Menschen und brachte sie zum Gesetze (Pirke Ab. I, 12).“ Und im Tractat Peah (I, 1) steht: „Von Folgendem ärndtet der Mensch die Früchte in diesem und dem zukünftigen Leben zugleich: Vater und Mutter ehren, Wohlthaten thun und Friede stiften unter den Menschen.“

Die Gründe nun welche Jesum Christum zur speziellen Betonung dieser Tugendübung bestimmten, lagen außer ihrem allgemeinen Interesse theils in der Rücksicht auf den Haß und die Feindschaft womit sich die jüdischen Schulen je nach der Parthei welcher sie angehörten gegenseitig verfolgten, theils in der Gefahr für seine Jünger, Streit und Unfriede zu erwecken. Die Rabbinen hielten ihre Streitsucht für die Tugend des Eifers, und ein solcher falscher Eifer mochte sich nur zu leicht auch der Gemüther seiner Jünger bemächtigen. Daher seine Ermahnung zum Frieden, darin er sich selbst als Beispiel darstellt wo er ausruft: Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen. Weitere Belehrungen, wie sich diese Friedensliebe zeige und bewähre, folgen noch in eben diesem Vortrage des Herrn.

Bei dem Ausdrucke „Kinder (Söhne) Gottes“ kommt es darauf an, ob er in bildlich moralischer Bedeutung oder in bildlich messianischer genommen wird. Im erstern Sinne hieße es: „sie werden gottähnliche (göttliche) genannt werden;“ denn in der Aehnlichkeit besteht das Vergleichungsglied, wo „Sohn“ im moralischen Sinne bildlich gebraucht wird. Deßhalb nannte Jesus Christus die Pharisäer „Söhne des Teufels,“ weil sie Werke des Teufels thaten (Joh. VIII, 44), und sagen auch wir im täglichen Leben: „das ist ein ächtes Kind seines Vaters oder seiner Mutter,“ wo es einem dieser beiden in seinem Thun und Lassen ganz ähnlich ist. In diesem Sinne steht es aber hier zunächst nicht, weil das keine Verheißung enthielte. Der Friedfertige wird nicht erst Gott ähnlich zu seiner Belohnung, sondern er ist's. Der Ausdruck muß somit parallel zu den bisherigen Verheißungen im messianischen Sinne genommen werden, wozu „genannt werden“ allein paßt. Sie werden genannt d. i. als Kinder Gottes erkannt und benannt werden. Kind Gottes im messianischen Sinne heißt Erbe Gottes. Die ganze Verheißung lautet darnach mit ihren logischen Mittelgliedern also:

Das Reich Gottes ist nahe; Erben des Reiches sind die Kinder, Kinder (Gottes) aber sind die Friedfertigen.

Diese Verheißung hat die nächste Verwandtschaft mit der in V. 4 enthaltenen, weil auch die Tugendübungen in innigstem Wechselverkehre stehen. Es liegt aber darin mehr als in der frühern: „sie werden das Land erben,“ da der Sohn nicht bloß das Reich (Land) erbt, sondern zugleich Alles genießt was des Vaters ist; er besitzt seine Liebe seinen Schutz seine Seligkeit. Vom Vater strömt Alles in einem natürlichen Zuge auf den Sohn über. Die ganze göttliche Seligkeit, soweit sie der Mensch genießen kann, wird dem Friedfertigen im messianischen Reiche zu Theil. Wir können sagen, daß gerade die moralische Aehnlichkeit welche zwischen Gott und dem Friedfertigen besteht, Jesum bewogen habe, diese spezielle messianische Verheißung damit zu verbinden. Der Friedfertige *ist* ein Kind Gottes und wird *also* (mit allen seligen Folgen der Gotteskindschaft) im messianischen Reiche genannt werden. Wir sehen zugleich den vollständigen Gegensatz dieser Seligpreisung zu den Erwartungen und Anschauungen der Menge: Nicht die Kinder des Streites wie *sie* meinte, sind Gotteskinder sondern die des Friedens, sowie nicht die Gewaltthätigen das Land erben sondern die Sanftmüthigen.

Eine neue Bedeutung bekam diese Seligpreisung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes selbst. Wie er unsere Gestalt angezogen hat, so werden wir (hier speziell: die Friedfertigen) seine Gestalt anziehen, und umgebildet in seine Gestalt als wahrhafte Kinder Gottes *erscheinen* und demnach auch genannt werden. Man unterscheidet nemlich im Menschen Jesus Christus eine doppelte Gestalt: die Gestalt in seiner Erniedrigung — die Knechtesgestalt und die Gestalt in seiner Erhöhung (Verklärung) — die Sohnesgestalt. Die erstere zog *er* an, die zweite werden *wir* anziehen nach den Worten des Apostels: „Wie wir das Bild des Irdischen (d. i. Adam's) getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen (d. i. Christi) tragen (1 *Cor.* XV, 49).“ Und wiederum: „Unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch den Erlöser erwarten unsern Herrn, welcher umbilden wird den Leib unserer Niedrigkeit in die Gestalt des Leibes seiner Herrlichkeit (*Phil.* III, 20, 21).“ In dieser Umgestaltung unseres Leibes besteht die vollkommene

Kindwerdung und Kindschaft Gottes.*) Indem wir die Gestalt des Sohnes Gottes anziehen, erscheinen wir als Kinder Gottes und bilden die Familie des himmlischen Vaters in der Jesus Christus der Erstgeborne ist. Diese Verklärung in das herrliche Bild Jesu Christi des Glorificirten verheißt er den Friedfertigen, weil sie das Bild seiner Erniedrigung am vollkommensten in sich abprägen.

10. Selig die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich.

Darin bringt Jesus Christus endlich noch die höchste und wie es scheint schwerste Forderung vor, welche der Besitz des Himmelreiches an den Menschen stellt, indem er sagt: es sei nicht genug, nach dem Reiche Gottes zu streben für dasselbe zu arbeiten, sondern verlangt, daß man um seinetwillen jede Verfolgung ertrage Alles leide. Das klang als etwas Unerhörtes und Unbegreifliches, denn wie sollte man um des Reiches willen leiden, d. i. unterdrückt vergewaltigt vielleicht selbst getödtet werden, das seinem Wesen nach die Welt überwindet, das überall sieghaft auftreten muß, vor dem jeder Widerstand zu Schanden wird, das jedem Leiden ein Ende macht? Keine Vorstellung lag dem Volke näher, keine schien durch die prophetische Verheißung begründeter als die eines unaufhaltbaren Siegeszuges des göttlichen Reiches über alle Welt hin: denn wo das Licht aufgeht verschwindet alle Finsterniß, und wo Gott auftritt wird alles Nichtgöttliche zu Schanden. Mit dieser Erwartung trat die Entfaltung des Reiches Gottes in den direktesten Conflikt, indem es den ungöttlichen Widerspruch nicht niederschlug sondern im Gegentheile wie es schien erst recht hervorrief und einen Kampf veranlaßte der die heilige neue Gemeinde im Blutstrome seiner Bekenner zu ersticken drohte.

Darauf mußte Jesus Christus gleich von vorne hinweisen, und er thut's in der Seligpreisung der Verfolgten. Nach dieser seiner

---

*) Vrgl. Thom. zu Röm. XII, 29: Nihil aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim, qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero Filio ejus, primo quidem in jure participandae haereditatis . . . secundo in participatione splendoris ipsius.

Betheurung schließt der Sieg des göttlichen Reiches dessen unausgesetzten Kampf gegen das Reich der Finsterniß in sich ein. Da beide Reiche aber mit ungleichen Waffen streiten (selig die Sanftmüthigen die Friedfertigen die Armen!) muß der Gerechte dem die weltlichen Waffen fehlen bedrängt werden und oft im äußern Kampfe unterliegen: selig, wer daran kein Aergerniß nimmt und nicht zurückweicht, sondern ausharrt bis in den Tod. Das will sagen: Selig jene welche 1) sich in ihrem Streben nach der Gerechtigkeit (V. 6) durch keinen Widerspruch durch kein Hinderniß irre machen lassen; selig jene welche 2) sich um den Besitz der Gerechtigkeit (des Glaubens an Jesus Christus) durch keine Anfeindungen Gefahren und Verluste bringen lassen. Man kann vom Streben nach der Gerechtigkeit zurückgeschreckt, man kann im Kampfe dafür entmuthiget werden: selig wer ausharrt!

Für uns bedarf dieß keiner weitern Erklärung; denn die Geschichte von achtzehn Jahrhunderten liefert dazu den überzeugendsten Commentar: seinen Zuhörern und insbesondere den Aposteln gibt Jesus die nähere Erklärung noch oft und insbesondere in seinem eigenen Beispiele nach dem Grundsatze, daß der Schüler nicht über seinem Meister ist.

Die Verheißung „ihrer ist das Himmelreich“ lautet zwar gleich mit der ersten Seligpreisung, steht aber in einem andern Sinne nemlich im direkt buchstäblichen vom Himmel oder Paradiese. Sie (die Verfolgten) werden gleich Lazarus von den Engeln in das Paradies getragen, wo sie reichen Lohn für all ihre Leiden empfangen.

Wir können zur nähern Begründung dieser Auffassung der Worte Christi Folgendes sagen: 1) Schon der Gleichlaut mußte darauf führen, hier etwas Anderes zu suchen. Man fand darin eine Art Wortspiel wie es die Propheten liebten und im Munde Jesu Christi um so weniger befremdete, indem er sich vorzugsweise in Sprüchen und Parabeln ausdrückte. Der streng wörtlichen Deutung lag nichts im Wege, da sich für „Himmelreich“ noch kein fixirter Sprachgebrauch gebildet hatte. Das Wort war überhaupt neu und daher einer mannigfachen Anwendung fähig. 2) Die Rabbinen lehrten ausdrücklich eine reiche Vergeltung aller Leiden und Trübsale der Gerechten und zwar der Art, daß sie gleich nach dem Tode nicht erst bei der allgemeinen Auferstehung eintreten werde. „In das

Paradies, heißt es im Targum zum hohen Liede (IV, 12), können nur die Gerechten eingehen, deren Seelen durch Engel dahin getragen werden.“ Rabbi Meïr sagt: „Das größte ist der Friede, denn kein schöneres Theil hat Gott geschaffen als den Frieden der Gerechten. Zur Stunde da sie aus der Welt scheiden, schreiten ihnen drei Engelchöre in Frieden voran (Chetub. f. 104, 1. Bemidbar R. XI). Die schöne Parabel vom Lazarus liefert ein Beispiel, wie selbst die Körper der leidenden Gerechten in den Schoos des Abraham getragen werden, und die Rabbinen wissen deren noch mehrere (Ida rabba 1137). Vergl. ferner Weish. IV, 7. „Der Gerechte, so er auch vorzeitig vom Tode hingenommen worden, wird in der Erquickung sein. V, 16. Die Gerechten leben ewiglich und im Herrn ist ihr Lohn und die Obsorge für sie bei dem Höchsten. Deßhalb werden sie erhalten das Reich der Verherrlichung und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn u. s. w.“ Der jüngste aus den sieben (sogenannten machabäischen) Brüdern spricht: „Meine Brüder sind nach der Erduldung einer kurzen Qual in den Bund des ewigen Lebens getreten: du aber wirst nach Gottes Gericht die gerechte Strafe für deinen Hochmuth erleiden (2 Mach. VII, 36).“ 3) Jesus Christus erklärt selbst hinreichend deutlich sein Wort, wo er gleich im Folgenden sagt: „euer Lohn ist groß im Himmel“. Daß aber da unter Himmel nicht das diesseitige messianische Reich gemeint sei sondern die jenseitige Vergeltung, zeigt der Zusatz: „denn so haben sie die Propheten vor euch verfolgt“, die jetzt einer großen Vergeltung theilhaftig geworden sind. Jesus wählte absichtlich den Ausdruck „Himmelreich“ statt „Paradies“ oder „Schoos Abrahams“, um die jüdische Vorstellung der jenseitigen Seligkeit ferne zu halten, und schon im Wortlaute ihren messianischen Charakter hervorzuheben. Vrgl. VI, 1.

Nun legt sich uns einfach der enge Zusammenhang zwischen Forderung und Verheißung dar. Die Gerechtigkeit findet immer großen Widerspruch; sie wird auch jetzt noch wie von jeher verfolgt unterdrückt vergewaltigt werden. Daran ändert sich der Lauf der Welt nicht; die Periode des endlichen Sieges ohne weitern Kampf ist noch ferne; aber selig wer ausharrt, denn auf einen kurzen Kampf folgt die jenseitige Vergeltung bis mit der Vollendung aller Dinge zu ihr auch noch die diesseitige in der Auferstehung kommen wird.

Die einzelnen Ausdrücke bedürfen keiner eingehenden Erörterung. „Gerechtigkeit“ steht wie oben V. 6 von der christlichen Gerechtigkeit, wie sie der Glaube an Jesus Christus gibt und wie sie sich in einem heiligen Leben spiegelt; „verfolgen“ ist im weitesten Sinne gebraucht, also daß auch das Martyrium mit eingeschlossen ist. „Um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden heißt somit: 1) verfolgt werden weil man seinen Glauben öffentlich bekennt; 2) weil man in Beobachtung des göttlichen Gesetzes treu und standhaft ist und in allen auch den reizendsten Umständen sich weigert, eine Sünde zu begehen; 3) weil man sich durch Unschuld und Tugend durch Gottesfurcht und Heiligkeit auszeichnet und allen Umgang mit den Gottlosen meidet. „Alle welche gottselig leben wollen in Christo Jesu werden Verfolgung leiden (2 Tim. III, 12).“*)

11. Selig seid ihr, wenn die Leute euch beschimpfen und verfolgen und jegliche böse Rede wider euch aussagen lügenhaft — um meinetwillen.

12. Freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn groß ist im Himmel, denn also verfolgten sie auch die Propheten vor euch.

Jesus macht von der letzten Seligpreisung eine spezielle Anwendung auf die Apostel, weil Leiden und Trübsale das Erste waren was sie zu erfahren hatten. Statt „um der Gerechtigkeit willen“ sagt er „um meinetwillen“, weil eben im Glauben an ihn die Gerechtigkeit besteht. Eine andere etwa die pharisäische oder die philosophische Selbstgerechtigkeit anerkennt er nicht. Wenn die Apostel aus sich gepredigt hätten, würden sie nicht verfolgt worden sein, denn menschliche Worte bekämpft man mit denselben Waffen; da sie aber im Namen Jesu predigten d. h. ihren Worten einen unmittelbar göttlichen Charakter vindicirten und denselben durch Wunder und Zeichen bestättigten, reichten Worte zur Bekämpfung nicht mehr hin: da mußte die ungöttliche Welt zu jenen Mitteln schreiten welche ihr außer dem Worte noch zu Gebote stehen, nämlich Aufregung der Leidenschaften Gewaltthätigkeit und Verdächtigung. Auf alle drei Arten der Anfeindung der göttlichen Wahrheit weiset Jesus hin in

---

*) Vrgl. Maßl. I, S. 116.

den Worten: „beschimpfen verfolgen Böses aussagen (verdächtigen verläumden).“

Die einzelnen Satztheile des zweiten Verses (12) stehen in engem Causalzusammenhange: „Freuet euch, weil u. s. w. Groß ist euer Lohn, denn u. s. w.“ Der dritte Satztheil begründet den zweiten der zweite den ersten. Daß der Lohn des Propheten groß sei, betrachtet Jesus als etwas Zugestandenes; darauf baut er seine weitern Folgerungen. Groß ist der Lohn der Propheten; ebenso groß ist der Eure, denn ihr werdet um derselben Ursache willen verfolgt wie sie wurden; darum freuet euch und frohlocket, daß ihr verfolgt werdet. Betrachtet eure Berufung nicht als etwas Schreckliches und Furchtbares dem ihr euch nur nicht entziehen dürft, sondern in Rücksicht auf den herrlichen Lohn als einen Gegenstand der Freude und des Frohlockens. Gerade dieses Letztere ist von Bedeutung. Die Propheten gingen oft mit Schrecken und Angst an ihr schweres Amt. „Ach Herr, o Gott! rief Jeremias gleichsam Gott zurückhaltend aus, ich weiß nicht zu reden, denn ich bin ein Knabe (I, 6).“ Also konnten auch die Apostel denken. Bei den Worten Jesu: „Selig die verfolgt werden! Selig ihr, wenn euch die Menschen beschimpfen!“ konnte sie Angst und Muthlosigkeit befallen. Das will Jesus verhindern, indem er ihren Beruf trotz der bevorstehenden Leiden als ein beneidenswerthes wünschenswürdiges Loos darstellt — wegen des daran geknüpften herrlichen großen Lohnes im Himmel. Vrgl. Hebr. XI, 26. „Er (Moses) achtete die Schmach Christi für größeren Reichthum als die Schätze Aegyptens; denn er sah hin auf die Vergeltung.“ 2 Tim. IV, 7, 8. „Ich habe den edlen Kampf gekämpt die Laufbahn vollendet den Glauben bewahrt: nun wartet meiner die Krone der Gerechtigkeit, die mir der Herr der gerechte Richter geben wird an jenem Tage.“

Die Kirche beruft sich in ihrer Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke mit Recht auf V. 12 als eine Beweisstelle. Denn der Lohn hat ein Verdienst zur Voraussetzung, anders ist er kein Lohn. Wenn Leiden und Trübsale um Christi willen ertragen nichts verdienstliches wären, wie könnte Jesus Christus sagen: Freuet euch und frohlocket? Kann sich der Mensch eines Leidens freuen das ihm seiner Natur nach keinen Gewinn bringt? Die Voraussetzungen zur Verdienstlichkeit eines guten Werkes (vergleiche darüber VI, 1 u. folg.)

gehen uns nicht weiter an. Wir haben es nur mit dem guten Werke und der darin liegenden Folge (des Verdienstes) zu thun, welche ihm Jesus Christus feierlich und unter der Aufforderung zu Freude und Frohlocken zusichert.

Aus der bisherigen Darstellung ergeben sich acht Seligpreisungen, deren letzte Jesus Christus mit einer speziellen Bezugnahme auf seine Apostel wiederholt und erörtert. Als einen Zusatz geben sich die beiden Verse 11 und 12 schon durch die Aenderung der Redeform zu erkennen, während sich die acht vorhergehenden Aussprüche eben so durch ihre vollkommene Gleichförmigkeit als ein Ganzes darstellen. Schon das spricht gegen die in neuerer Zeit beliebt gewordene Annahme von sieben Seligpreisungen, welche überhaupt nur aus Verkennung der Eigenthümlichkeit des V. 10 und seines engen Zusammenhanges mit dem Ganzen hervorging. Man legt zwar gerne einen besondern Nachdruck auf die Bedeutung der Siebenzahl: allein wo die Sache spricht muß die Form weichen. Die Wahrheit geht über die bloße Combination, wenn sie auch noch so blendend ist; überdieß tritt die Zahlensymbolik im N. T. (die Apokalypse ausgenommen) ganz zurück.

13. Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz taub geworden, womit soll es gesalzen werden? Es taugt zu nichts mehr, als daß es hinausgeworfen und von den Menschen zertreten werde.

Wenn auch die Verfolgten selig zu preisen sind, so bleibt doch immer die Frage, ob es nicht räthlicher und selbst besser wäre den Verfolgungen auszuweichen, dadurch daß man aus Friedfertigkeit das neue Leben d. i. die christliche Erkenntniß mit ihren beseligenden Folgen für sich allein pflegte und als ein heiliges Geheimniß vor der bösen Welt bis auf den Tag der siegreichen Offenbarung des messianischen Reiches bewahrte. Dem tritt Jesus Christus entgegen, indem er seinen Aposteln in einem doppelten Gleichnisse die unabweisbare Nothwendigkeit öffentlich für das Reich Gottes zu wirken zeigt. Man kann friedfertig sein ohne die Welt zu fliehen; denn die Friedfertigkeit ist nicht Feigheit sondern nur die Richtschnur für den Muth der die Apostel allzeit drängen muß, ihr neugewonnenes Leben der ganzen Welt mitzutheilen. Das aber muß

geschehen und zwar um der Apostel selbst wie um der Welt willen. Das erste hebt Jesus im Gleichniße vom Salze das zweite in dem noch folgenden vom Lichte hervor, indem er sagt: ihr Apostel müßt predigen, denn ihr seid das Salz der Erde; ihr müßt der Welt predigen, denn ihr seid das Licht der Welt. Da dieses der nächste Beweggrund ist, warum er ein doppeltes Bild gebrauchte, indem Eines für beide Anwendungen nicht ausreichte, müßen wir zum richtigen Verständnisse des Ganzen beachten, 1) worin Salz und Licht einander gleich 2) worin sie einander ungleich sind. Jenes war die Veranlassung ihrer Verbindung zur Darstellung Einer Wahrheit, dieses der Grund ihrer Auseinanderhaltung, um nemlich die einzelnen Seiten der abgebildeten Wahrheit heller in's Licht zu setzen.

Das Beiden Gemeinsame ist die überall sich offenbarende Kraft welche ihnen innewohnt. Das Salz wirkt auf Alles, das Licht beleuchtet Alles wohin es kommt. Einwirkung auf Andere Mittheilung und Ausströmung der eigenen Natur und Wesenheit gehört dem Salze und Lichte gleich an. Beim Lichte aber, und da tritt die Verschiedenheit ihrer Wirkungsweise ein, kann das Ausströmen des Strahles verhindert werden ohne es selbst auszulöschen, beim Salze nicht. Also ist es, denn Letzteres hebt Jesus Christus zuerst hervor bei den Aposteln. Sowie die Kraft des göttlichen Lebens in sie gekommen ist, müßen sie als Salz der Erde die Menschen salzen, anders wären sie kein Salz. Die Wirksamkeit nach Außen liegt so wesentlich in der Natur der Jüngerschaft Jesu als das Salzen in der Natur des Salzes. Daher kommt die Nothwendigkeit für die Apostel selbst, zu predigen zu lehren die Salzkraft wirken zu lassen, regte es auch die ganze Welt auf und kostete es Blut und Leben; ein Nachlassen hierin wäre ein Nachlassen und Hinsterben des göttlichen Lebens in ihnen. Damit würden sie aber auch zugleich die Empfänglichkeit für das göttliche Leben verlieren, sie würden, wenn ein neues Gleichniß erlaubt ist, den Baum des Lebens sammt der Wurzel ausreißen. Darum fügt Jesus bei: Wenn das Salz taub geworden ist u. s. w. Wenn der Apostel aufhört zu predigen d. i. Apostel zu sein, dann kann ihn nichts mehr zu einem Apostel machen, denn es gibt keine Apostel für Apostel sowie es keine Salze für Salze gibt. Es verhält sich mit dem Apostolate wie mit der Taufe und Firmung. Wer die Wirkung

der Taufgnade und der Firmung an sich vereitelt, für den gibt es keine zweite Taufe und keine zweite Firmung.

Das ist der erste Beweggrund der Wahl dieses Bildes vom Salze. Einen zweiten biethet die spezifische Wirksamkeit des Salzes selbst. Das Salz bewahrt nemlich Wasser thierische Stoffe (Fleisch) und andere Dinge vor Fäulniß*), erhält sie somit frisch und gesund. In gleicher Weise ist es die Aufgabe der Apostel, das Menschengeschlecht durch die ihnen innewohnende Lebenskraft vor der geistigen Fäulniß vor Verderben und Tod zu bewahren. Die Schärfe des Salzes ist meist nicht angenehm aber nothwendig: es beißt schneidet ein löst ab zieht zusammen, um gerade dadurch d. i. durch seine Schärfe den Tod abzuhalten. Ist es mit dem Worte Gottes nicht ebenfalls so? Es ist dem Menschen ein scharfes Salz, beißt schneidet ein löst zieht zusammen thut weh und wird deßwegen — verfolgt angefeindet geflohen: aber gerade wofern es diese Wirkung nicht hätte, würde es aufgehört haben ein Wort des Lebens zu sein.**)

---

*) Hätte das Meer nicht einen so starken Salzgehalt, würde der größte Theil der Menschen bald den stets sich entwickelnden Miasmen unterliegen. Die Küsten von Cumana Vera Cruz u. s. w. sind trotzdem kaum bewohnbar, weil das heiße Klima die Fäulniß befördert. Bei langen Windstillen wird in der heißen Zone das Meer so stinkend, daß die Seefahrer seinen Geruch mit Mühe ertragen. — Haben die ungeheuern Salzlager welche über unsern Continent hingebreitet sind vielleicht einen ähnlichen Zweck?

**) Der Fehler der bisherigen Erklärungen bestand wie ich glaube darin, daß man den Ausspruch Jesu Christi „ihr seid das Salz der Erde" losgerissen vom Zusammenhange insbesondere dem gleich Folgenden: „wenn aber das Salz taub geworden?" für sich allein betrachtete. Dadurch verlor man aus dem Auge was Jesus zunächst wollte, die Nothwendigkeit der apostolischen Wirksamkeit darzulegen („lasset euer Licht leuchten"), und man kam nun von selbst dahin, verschiedene symbolische Deutungen des Salzes zu geben, welche entweder gar nicht hieher gehören z. B. jene vom Opferritus hergenommene die sich bei Tholuck findet, oder welche in der Allgemeinheit wie sie aufgestellt werden, nicht richtig sind, wenn z. B. Salz schlechthin wie gewöhnlich geschieht als Symbol der Weisheit angenommen wird. Für die Weisheit steht es weder im classischen Sprachgebrauche, wo es den Witz wenn auch im

Ein gewisses Leben hatte auch die Heidenwelt: das regte die Predigt der Apostel auf, das brachten sie wie ausgestreutes Salz in Zuckungen und bewahrten es zuvörderst vor völliger Fäulniß, bis es ganz für Christus gewonnen und zu einem neuen Leben umgestaltet wurde, welches von da durch ihre apostolische Warnung Mahnung und Lehre frisch kräftig und gesund erhalten werden mußte.

Die Uebertragung des Bildes ist einfach: die Apostel sind das Salz das Menschengeschlecht die Erde: was Salz den irdischen Dingen ist sind die Apostel dem Menschen. Man hat gefragt, ob das Salz taub werden könne. Die Frage hat mit der Sache selbst nichts zu thun, Jesus setzt einen Fall dessen Eintreten im geistigen Leben unbestritten möglich ist. Daß auch das Salz seinen Gehalt großentheils verlieren wenigstens ändern könne ist gewiß, und daß derartiges das unbrauchbarste Ding ist nicht minder. Es dient zu nichts mehr als zum Hinauswerfen, d. h. es wird in der That weggeschüttet auf die Gasse oder wie wir sagen würden in den Kehrichtwinkel oder die Gosse. Im geistigen Leben bedeutet es die Ausscheidung aus der Gemeinschaft Jesu Christi.

Ob es aber für einen solchen der aufgehört hätte Apostel zu sein, ganz und gar keine Rettung mehr gebe? So lange gewiß als er nicht ein Verlangen hat wieder Apostel zu werden d. h.

---

höhern Sinne bezeichnet, noch selbst im christlichen, denn der schöne Spruch in der Taufformel: accipe sal sapientiae in vitam aeternam, bedeutet nicht die Weisheit schlechthin und im Allgemeinen, sondern in so ferne sie ein Salz ist zur Erhaltung des Lebens d. h. die Weisheit als eine Gnade — als Gnade des Glaubens der wie Salz erhaltend und bewahrend zum ewigen Leben wirkt. Wenn z. B. Mald. sagt: Apostoli sal terrae vocantur, quia homines et sua sapientia docere debent et suis moribus aedificare, so sehen wir leicht, daß darin die spezifische Bedeutung welche der bildliche Ausdruck gerade vom Salze haben soll ganz verloren geht, denn mit demselben Rechte und noch mehr können wir sagen: Apostoli lux mundi vocantur, quia etc. Ebenso Kistemaker: „Salz ist Würze ist Mittel zur Reinigung zur Erhaltung; war den Morgenländern ein Bild der Weisheit, ein Bild und Band des heiligen Vereines, es hieß ihnen heilig, heiliges Salz. Das sind auch, das sollen sein die Lehrer des evangelischen Wortes." Zu allgemein und Wahres mit Falschem vermengend.

so lange als er nicht Buße thut. Von der Unmöglichkeit Buße zu wirken ist aber hier nicht die Rede. Jedes Gleichniß darf nur bis auf einen gewissen Grad festgehalten werden, noch weiter verfolgt wird es ausgebeutet und ausgedeutet. Wir mögen wohl sagen, daß für einen solchen auch die Bekehrung schwer sei, aber weiter dürfen wir nicht gehen, denn andere als die gegebenen Beziehungen lagen nicht im Sinne Jesu, und immer bleibt das Wort: „bei Gott ist kein Ding unmöglich.“

Daß die Apostel ohne Scheu vor Widerspruch und Verfolgung muthig lehren und ihren Geist Allen mittheilen, ist aber auch eine Nothwendigkeit für die Welt. Dieß macht Jesus Christus im zweiten Gleichniße anschaulich, da er also fortfährt:

14. Ihr seid das Licht der Welt

d. h. die Sonne im geistigen Leben der Menschheit. So sehr die Erde der Sonne bedarf, so sehr bedarf die Menschheit eurer. Ohne euch bliebe das Menschengeschlecht ohne Licht. Das Licht ist zunächst Bild der Erkenntniß aber jener wahren Erkenntniß welche Leben gibt. Darum ist es zugleich Bild des Geistes d. i. des heiligen Geistes der durch die Apostel der Menschheit mitgetheilt wird und sie neu belebt. Die Gaben des heiligen Geistes werden auch im constanten kirchlichen Sprachgebrauche mit den Strahlen der allesbelebenden Frühlingssonne verglichen. Siehe den herrlichen Hymnus: Veni sancte spiritus und alle Lieder und Kirchengebethe zum heiligen Geiste.

Im eigentlichen und strengsten Sinne konnte Jesus nur von sich sagen: „Ich bin das Licht der Welt“ wie er auch von sich bezeugt (Joh. VIII, 12) und wie ihn das vierte Evangelium zeichnet: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Welt (I, 4).“ Sein Geist ist der heil. Geist; er gibt der Welt das Leben, er ist ihre einzige ewig leuchtende Sonne. Wenn er nun doch dasselbe Bild auf seine Jünger überträgt, so geschieht dieß, weil und insoferne sie seine Stelle vertreten und die Organe bilden, durch welche die lebenbringende Kraft seines Erlösungswerkes den Völkern zuströmt.

15. Nicht kann eine Stadt verborgen bleiben die auf einem Berge liegt;

16. noch zündet man eine Lampe an und stellet sie unter den Scheffel sondern auf den Leuchter, und sie leuchtet Allen die im Hause sind.

17. Also leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie euere guten Werke sehen und eueren Vater im Himmel verherrlichen.

Diese zwei neuen Vergleichungen enthalten nichts, was in den vorhergehenden nicht schon ausgesprochen oder angedeutet wäre. Aber in seiner herablassenden Lehrweisheit nimmt Jesus sie auf, um den Jüngern wiederholt ans Herz zu legen, daß sie in ihrem apostolischen Wirken nichts hindern dürfe. Sie seien, lauten seine Worte, für die Offenbarwerdung also bestimmt, daß sie gar nicht verborgen bleiben könnten wenn sie auch wollten, und nicht dürften wenn sie auch könnten. Das Erste zeigt er am Beispiele einer hochliegenden Stadt, das Zweite an dem einer angezündeten Lampe. Eine auf den Berg gebaute Stadt kann nicht verborgen bleiben; auf einen Berg bauen und Verborgenheit suchen wäre ein Widerspruch der sich gar nicht ausgleichen ließe: ebenso Apostel sein und verborgen unerkannt und somit unangefochten bleiben. Sie müßen wie kühn auf Höhen gebaute Städte der Welt frei in's Angesicht schauen und sich anschauen lassen.

Das nicht zu vergessen ist von großer Wichtigkeit für den Priester. Er ist, wenn er's auch nicht wollte, wie eine auf dem Berge liegende Stadt: er kann sich nicht verläugnen, er kann als Priester nicht verborgen bleiben, alle Welt sieht und kennt ihn. Wie thöricht wie fruchtlos die priesterliche Würde verheimlichen verdecken zu wollen!

Ueberaus freundlich ist das zweite Bild, darin Jesus zeigt, daß die Apostel gegen ihre Verpflichtung handeln würden, wenn sie das ihnen anvertraute Gut der Welt vorenthielten. Er knüpft an das vorhergehende Bild vom Lichte an nur mit dem Uebergange auf das Licht der Lampe das allein zu seiner Vergleichung paßt, indem er sagt: Ihr seid das Licht der Welt. Wenn aber bloß ihr euch des Lichtes freuen, die Gnaden und Segnungen deren Träger ihr seid bloß für euch genießen wolltet: so würdet ihr einer Lampe gleichen, die unter einem Scheffel sich an ihrem Licht ergötzte, während Alles im Hause finster bliebe. Das konnte nicht die Absicht des Hausva-

ters sein, da er die Lampe zubereitete. Das Haus ist die Welt dessen Bewohner die Menschen der Hausvater Gott die Lampen die Apostel. Ueber sie wird das Oel der Salbung des hl. Geistes ausgegossen, daß sie freudig leuchten und alle Welt zur Erkenntniß Jesu Christi bringen.

Zum Verständniße des Gleichnisses selbst bemerke: Die Lampe brannte wie noch heut zu Tage in Aegypten die ganze Nacht. Sie stand auf dem Leuchter, der in der Regel an der Wand befestiget war. Wollte man finster machen ohne das Licht auszulöschen, so stellte man die Lampe auf den Boden und deckte ein Gefäß darüber. Jesus nennt den Modius (d. i. den Scheffel genauer Metzen) ein kleines Getreidmaaß das in keiner Haushaltung fehlte.

Ebenso einfach als das Bild ist die Anwendung die Jesus Christus davon auf seine Jünger macht: „Also lasset leuchten euer Licht d. i. wie er selbst erklärend beifügt, eure guten Werke.“ Darunter aber versteht er nicht was wir im Einzelnen und im engern Sinne ein gutes Werk nennen, sondern die ganze apostolische Thätigkeit. Was sie als Apostel in ihrem Berufe thun ist Ein großes gutes Werk, das seiner Natur nach den Menschen offenkundig werden muß. Schon dieß und der Zusatz: „damit sie den Vater im Himmel verherrlichen“ zeigt, daß die Warnung VI, 1—6 mit dieser Mahnung nicht im Widerspruche steht; jenen Werken vor denen Jesus im weiteren Verlaufe seiner Rede (siehe unten VI, 1) warnt, und jenen dazu er hier ermahnt, liegen ganz verschiedene Endabsichten zu Grunde. Der Endzweck aller apostolischen Thätigkeit ist die Verherrlichung Gottes d. i. das Streben alle Menschen zur Erkenntniß Gottes zu bringen und also mit Gott wieder zu vereinigen, daß ihr Sein und Leben ihr Denken Reden und Thun ein ununterbrochenes Lob Gottes in ihrer eigenen Heiligung werde.

Das von V. 11 an Gesagte hatte wie wir wissen speziell den Aposteln gegolten, ohne die übrigen Zuhörer auszuschließen. Im Folgenden wendet sich Jesus wieder an Alle und lehret sie, was die Einen bei seiner Predigt vom Himmelreiche nicht zu besorgen die Andern aber auch nicht zu erwarten hätten. Die Strenggesinnten (die pharisäisch Erzogenen unter seinen Zuhörern) konnten nemlich befürchten, daß durch das ganz unerhörte Auftreten Jesu und die eigenthümliche Art seiner Lehre der mosaische Glaube selbst in

Gefahr käme; die Freiſinnigen dagegen (d. i. die ſadduzäiſch gebildeten und vom helleniſchen Geiſte afficirten Juden) mochten hoffen, daß endlich die ſtrenge ausſchließende Richtung des alten Geſetzes verlaſſen und damit zugleich für eine Annäherung zur heidniſchen allgemeinen Weltanſchauung Bahn gebrochen würde. Gegen eine ſolche mögliche und ſelbſt nahe liegende Verkennung ſeiner Thätigkeit ſpricht ſich Jeſus Chriſtus gleich in dieſer ſeiner erſten zuſammenhängenden Predigt aus, indem er ſagt:

18. Wähnet nicht, daß ich gekommen ſei, das Geſetz oder die Propheten abzuſchaffen. Ich bin nicht gekommen abzuſchaffen, ſondern vollkommen zu machen.

Das heißt: meine Lehre und Wirkſamkeit tritt 1) ſo wenig in eine grundſätzliche Oppoſition gegen das moſaiſche Geſetz, daß ſie im Gegentheile daſſelbe zu ſeiner Vollendung und endlichen Erfüllung bringt. Sie huldiget 2) ſo wenig einer fleiſchlichen Freiheit, daß ſie im Gegentheil viel ſtrengere Forderungen an den Menſchen ſtellt. Bei ſolcher Harmonie mit dem Geſetze ſteht ſie 3) nothwendig in demſelben Verhältniße auch zu den Propheten, welche nicht minder vollkommen gemacht d. i. erfüllt werden.

Jeſus Chriſtus verſteht unter dem Ausdrucke „Geſetz und Propheten“, wie wir aus dem nächſten Verſe ſehen, wo er von geſchriebenen Urkunden ſpricht, genau das was wir das Alte Teſtament nennen, und er ſagt von ſich aus, daß er es zur Erfüllung nach allen ſeinen Theilen bringen werde. In wie ferne der Neue Bund die Erfüllung des Alten ſei, lehrt der Fortgang des Lehrens Lebens und Sterbens Jeſu Chriſti und die Entwickelungsgeſchichte der Kirche durch alle Jahrhunderte bis ans Ende der Zeiten: ſie iſt eine fortgehende Erfüllung der hier verheißenen Vollendung des Geſetzes und der Propheten. Die Art einer ſolchen verheißenen Vollendung geht uns aber hier nicht weiter an ſondern nur die Thatſache ihrer Bezeugung, die Jeſus feierlich in den obigen Worten abgibt: „Ich bin gekommen!“

Mit dieſen Worten bezeichnet ſich Jeſus indirect aber deutlich genug als den Meſſias. Die bisherige Offenbarung Gottes war auch im Sinne des Juden nicht die letzte alſo nicht die vollkommene; zu ihr ſollte als letztendliche Erfüllung oder Vollendung jene

durch den Messias kommen wie schon Moses selbst lehrte: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern wird der Herr dein Gott dir aufstehen lassen, auf ihn sollt ihr hören (5 Mos. XVIII, 15).“ Die Propheten insgesammt verkünden einen neuen Bund den Gott mit seinem Volke schließen werde; dieser neue Bund ist aber nichts anderes als die Erfüllung und Vollendung des Alten, und sie geschieht durch keinen Andern als den Messias.

Ganz Israel wartete auf die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten durch den Messias, und wenn nun Jesus diese Erfüllung sich vindicirt, so ergibt sich die weitere Folgerung von selbst. Uebersehen wir nicht, daß eine solche Sprache bisher in Israel ganz unerhört war.

Wir haben schon oben eine dreifache Erfüllung angedeutet, wir können uns darüber in Kürze vielleicht deutlicher auch so ausdrücken. Die von Jesus Christus bezeugte Erfüllung und Vollkommenmachung der Alttestamentlichen Institution umfaßt 1) ihre rituellen Einrichtungen 2) ihre sittlichen Forderungen 3) ihre Verheißungen und Vorbilder. Jesus Christus bringt sie zur Vollkommenheit durch sein dreifaches Amt: die rituellen Vorschriften als Priester und wahrer Vermittler zwischen Gott und den Menschen; die sittlichen Forderungen als Prophet d. i. als Lehrer und Gesetzgeber (wie Moses), der aber dem Menschen zugleich die Kraft mittheilt, die Gebote vollkommen zu halten; die Verheißungen als König und Gründer einer neuen Ordnung der Dinge.*)

Man wende gegen diese allgemeine Auffassung der Worte Jesu

*) Vergl. die schöne Exposition bei Tholuck. Mald. bleibt zu sehr am gesetzlichen „erfüllen“ haften, daher seine Hinweisungen, daß Jesus das Gesetz erfüllt und seine Apostel zu dessen Erfüllung angehalten habe; umgekehrt hebt Kistemaker nur den prophetischen Theil des Gesetzes der durch Jesus Christus erfüllt wurde hervor. Allein Jesus Christus redet gegenüber dem „auflösen“ nicht vom „erfüllen“ sondern vom „vollmachen.“ Gut Berl.: Quod modo negative expressit, affirmative et cum vi repetit, ut Apostolis persuadeat, se non esse sacrorum Mosaicorum turbatorem et ruptorem, sed perfectorem i. e. talem, qui Veteri Testamento innisus hoc ipsum in quacunque parte ad absolutionem summumque perfectionis gradum perducat.

nicht ein, daß die Menge die Erfüllung der Weissagungen von selbst erwartete, hier also nur von den sittlichen Forderungen der Propheten, welche gleichsam eine Ergänzung zum Gesetze (ebenfalls im engern Sinne) bildeten, die Rede sein könne: denn das Volk schied Weissagung und Mahnung bei den Propheten eben so wenig aus als im Gesetze selbst wo auch Beides vorkommt, und es mußte wofern es bei Jesus eine Gefahr für das Gesetz fürchtete, dieselbe Besorgniß für die Propheten haben. Eines läßt sich vom Andern nicht trennen; an eine Erfüllung der Weissagungen bei Antastung des Gesetzes konnte von vorne herein nicht gedacht werden. Man sage ferner nicht, daß Jesus Christus selbst bei den sittlichen Forderungen stehen bleibe; denn das geschah einfach deßhalb, weil er von Erfüllung der Prophetieen nicht reden konnte; diese Erfüllung muß thatsächlich erfolgen; erst wenn sie eingetreten ist d. h. am Ende der Zeiten kann man davon reden.

19. Denn wahrlich ich sage euch: Bis vergeht der Himmel und die Erde — nicht ein Jota oder ein Strichlein wird wegfallen vom Gesetze, bis Alles geschehen sein wird.

Jesus beruft sich als Argument für seine Betheurung, daß er gekommen sei das Gesetz zu erfüllen, auf die göttliche Bestimmung und Anordnung nach der vom Gesetze kein Jota und kein Strichlein wegfalle (oder weggenommen werde), bis es ganz in Erfüllung gegangen sein werde d. h. bis an das Ende der gegenwärtigen Weltordnung, da Beide (Erfüllung des Gesetzes und Weltende) zusammenfallen. Lösen wir den Einen Satz in seine einzelnen Bestandtheile auf, so lautet er: „Bis Himmel und Erde vergehen, fällt vom Gesetze kein Jota weg; bis Alles erfüllt sein wird, geht nicht ein Strichlein vom Gesetze ab.“

Was alsdann eintreten werde sagt Jesus Christus nicht, aber es ergibt sich von selbst, daß das erfüllte Gesetz nicht aufhört zu sein, sondern nur in einer andern Art fortbesteht, sowie Himmel und Erde nicht aufhören zu sein, sondern umgewandelt werden in einen neuen Himmel und in eine neue Erde.

Die Ausdrücke „Jota und Strichlein“ erklären sich einfach; sie sind von der geschriebenen Urkunde des Gesetzes hergenommen und

bildlich auf den Inhalt des Geschriebenen übergetragen, der bis in seine einzelnsten Theile in Erfüllung gehen werde. Es ist ganz dieselbe Redeweise, wie wenn wir von einer buchstäblichen Erfüllung eines Versprechens oder einer buchstäblichen Beobachtung eines Gebotes reden.

Wie ist aber diese Erfüllung zu denken, da wir ja Vieles vom Gesetze in der That nicht mehr beobachten und die Apostel das ganze Zeremonial wenn auch nach großen Kämpfen abrogirten? Oder mit anderen Worten: welches ist der Sinn dieses Ausspruches Jesu Christi, da wir seine Bedeutung kennen?

Das A. T. gibt sich selbst nicht für die vollendete Offenbarung Gottes aus sondern nur für die Vorstufe und Vorbildung der absolut wahren Religion. Gerade darin liegt (im Vorbeigehen gesagt) ein Hauptmerkmal seines göttlichen Ursprunges im Gegensatze zu den andern Religionsformen welche von einer solchen die Menschheit zur geistigen Reife erziehenden Fortentwicklung nichts wissen, sondern sich selbst als die absolut wahren und vollkommenen Formen der Gotteserkenntniß hinstellen. Indem nun das A. T. selbst auf eine zukünftige Vollendung welche mit dem Messias eintreten werde hinweist, handelt es sich darum zu erkennen, in welchem Verhältnisse die neue Form zur bisherigen d. i. der neue von Gott oftmals verheißene Bund zum alten stehen werde, und darauf antwortet Jesus Christus: Der neue Bund werde den alten in sich umbilden, aber so daß, weil die Umgestaltung auf dem Wege des innern Prozesses oder des organischen Fortschrittes vor sich geht, der ganze Alte Bund in den Neuen aufgenommen wird und somit verklärt vergeistigt in ihm fortbesteht. Der N. B. wird sich nicht mit einem gewissen Eklekticismus an den Alten anschließen, sondern sich naturgemäß aus ihm entfalten — wie der Schmetterling aus der Larve; also daß jedes Einzelne seine Erfüllung und seine verklärte Fortdauer findet. Von Theophylactus an wurde zur Darstellung dieses Verhältnisses gerne das Gleichniß vom bloßen Entwurfe zum ausgeführten Gemälde gewählt.*) Wie dieses zu jenem so ge-

---

*) Sicut pictor inchoatae et extremis tantum lineamentis adumbratae imagini, dum extremam apponit manum et colores adhibet priorem imaginem abolet, novam inducit. Mald. u. A. A.

stalte sich der Neue Bund zum Alten oder wie man sagen mag aus ihm heraus. Doch scheint mir diese Vergleichung zu äußerlich, indem die Verschiedenheit Beider des Entwurfes und des Gemäldes nur formell ist. Daher möchte ich als Beispiel lieber das Verhältniß unsers gegenwärtigen Leibes zum zukünftigen in der Auferstehung wählen. Unser ganzer Leib wird auferstehen, von seinen einzelnen Theilen wird nichts in der Verwesung bleiben, der auferstandene wird aber eine ganz andere Gestalt haben, weil er ein verklärter und geistiger Leib geworden ist: also ist es auch mit dem Neuen Bunde zum Alten, er ist derselbe ganz und doch ganz ein anderer.

20. Wer also etwa Eines von diesen kleinsten Geboten lösen und darnach die Menschen lehren wird, der wird ein Kleinster heißen im Himmelreiche: wer aber thun und lehren wird, der wird ein Großer heißen im Himmelreiche.

In den Worten dieses Verses zieht Jesus eine Folgerung welche sich aus seinem Obersatze, daß er gekommen sei das Gesetz vollkommen zu machen, ergibt. Nemlich: Diese Aufgabe beschränke sich nicht auf ihn allein sondern umfaße zugleich auch alle Prediger des Evangeliums mit solch' strenger Consequenz, daß wer eines von diesen kleinsten Geboten die er selbst mit einem bloßen Jota oder Strichlein verglichen hatte, abrogirte und darnach die Menschen lehrte (in diesem Sinne predigte), ein Kleinster heißen würde im Himmelreiche d. h. ohne die Ehre und Auszeichnung bliebe die der apostolischen Thätigkeit aufbehalten und versprochen ist (vrgl. V. 12). Nur wer Alles thue und lehre der werde groß heißen, d. i. der werde den apostolischen messianischen Lohn empfangen.

Wir müßen hier, um vor einem (fast allgemeinen) Mißverständniße sicher zu bleiben, vor Allem beachten, daß Jesus Christus nicht von Lehrern überhaupt redet sondern von seinen Lehrern den Predigern des Evangeliums. Sie stehen ihm zur Seite, und dieselbe Verpflichtung das Gesetz vollkommen zu machen obliegt auch ihnen bis auf das kleinste Gebot, so daß der apostolischen Vergeltung und Auszeichnung nur Jener theilhaftig wird welcher hierin ganz treu erfunden wurde. Es ist Aufgabe des evangelischen Lehrers, mit Jesus Christus das Gesetz seiner

endlichen vollkommenen Erfüllung entgegenzuführen. Aber wie? Nicht durchweg in dem Sinne wie es durch Jesus Christus geschieht, sondern in dem wie es in der Aufgabe der Kirche durch die Ausübung des Lehr- und Priesteramtes liegt.

Die fortgesetzte Entwicklung die stete Fortbildung der Kirche in ihren Lehren und ihren Institutionen ist eine stetige Erfüllung (Vollkommenmachung) des Gesetzes: und da müßen die Prediger des Evangeliums mitwirken, dazu müssen sie mithelfen, wenn sie ihres Lohnes nicht verlustig werden wollen. Heil dem Priester und Lehrer der also mitwirkt, daß durch sein Wort oder seine sonstige Thätigkeit jedes kleinste von diesen Geboten verherrlicht und verklärt in der Kirche dargestellt wird! Und in der That, wenn wir einen heiligen Augustinus betrachten oder Thomas von Aquin oder in äußern Werken zur Verherrlichung der Kirche einen Vinzenz von Paul, wie wunderbar zeigt sich die Erfüllung der Verheißung Jesu Christi: „er wird ein Großer heißen im Himmelreiche!“

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß „lösen“ im Sinne von abschaffen und „thun“ im Sinne von erfüllen d. i. vollkommen machen steht, also beide Ausdrücke gleichbedeutend sind mit denen in V. 17. Das erstere („auflösen“ als gleichbedeutend mit abschaffen) ersieht man aus der Verbindung mit „lehren“, denn „auflösen und lehren“ kann nichts anderes heißen als „in Folge seiner Lehrgewalt und seines Kirchenamtes ein Gesetz für aufgelöst erklären und darnach thun“. Man kann allerdings ein Gesetz „übertreten“ ohne es zu „abrogiren“, aber „übertreten und darnach lehren“ heißt eben „abrogiren“; denn Jesus redet nur von denen die zum Lehren berufen sind, von denen die er vorhin das Salz der Erde und das Licht der Welt genannt hat. Daraus ergibt sich auch in welchem Sinne er das „thun“ gemeint habe. Es ist jenes „thun“, welches den Verkündigern des Evangeliums den Aposteln zusteht, d. h. das Thun und vollkommen Machen des Gesetzes. Wir haben im Ausdrucke Jesu einen tiefen Doppelsinn, den wir im Deutschen nur durch Umschreibung darlegen können, indem wir uns also ausdrücken: „Wer eines von diesen kleinsten Geboten als Lehrer übertritt und abschafft der u. s. w., wer es aber als Lehrer thut und erfüllt (vollkommen macht) der . . . .“ Der Zusatz „lehren“ ist wie wir sehen nothwendig.

Alle Gebote müssen fortdauernd erfüllt werden. Um dieß zu können müßen sie dem Leibe der Kirche eingebildet werden. Das thaten die Apostel, das thut die Kirche immerfort in ihrem Kulte in ihrer Regierung in ihrem Lehramte. Deßhalb erhob sich auch keine Berufung auf unsern Ausspruch Christi, als die Apostel das Ceremonial-Gesetz abrogirten, denn man hielt es für keine Abschaffung sondern für die messianische Umbildung und Erfüllung.

Jesus sagt ausdrücklich „klein im Himmelreiche groß im Himmelreiche“; das lehrt also eine Abstufung der Vergeltung je nach dem Verdienste (wie schon oben der Ausdruck „groß ist euer Lohn“ ausspricht); ferner lehrt es, daß nicht jede Nichtbeachtung (Nichtvervollkommnung) eines solchen kleinsten Gebotes vom Himmelreiche selbst ausschließe. Es gibt im apostolischen Amte wie überall verschiedene Gaben und verschiedene Grade ihrer Anwendung; Nachläßigkeiten Versehen können eintreten, die menschliche Natur ermüdet leicht. Um nun Jeden der im apostolischen Amte mitwirkt zu unermüdetem Eifer in Gebet Studium und heiligem Leben anzuspornen, zeigt Jesus Christus in einem starken lebhaften Ausdrucke die großen Nachtheile und Gefahren jeder Erschlaffung: „Er wird ein Kleinster genannt und seiner apostolischen Auszeichnung im Himmelreiche verlustig werden“. Das Himmelreich ist die messianische Vergeltung im weitesten Sinne des Wortes sowohl die jenseitige im Himmel als die dießeitige bei der Verklärung der Kirche und der Vollendung aller Dinge. vrgl. XIX, 28—30.

Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß die gewöhnliche Erklärung dieses schwierigen Verses bei dem puren: übertreten und thun stehen bleibt. „Wer eines von diesen kleinsten Geboten übertritt oder thut (gesetzlich erfüllt).“ Was für unsere Auffassung entscheidet können wir in Kürze also darlegen:

1) Unsere Erklärung schließt die obige nicht aus sondern ein. Sie besagt ganz dasselbe nur daß sie die Worte vom neutestamentlichen Standpunkte auffaßt, wornach sie noch mehr enthalten.

2) Jesus stellt diesen Ausspruch auf eine und dieselbe Linie mit dem von Vers 17. Was er von sich aussagt trägt er in anderer Wendung als eine nahe liegende Folgerung auf seine Jünger über. Nun aber läßt sich von V. 17 zur Evidenz erweisen,

daß Jesus von einem „übertreten oder (gesetzlichen) erfüllen“ der Gebote gar nicht reden konnte. Jesus vindicirt sich in den Worten: „ich bin gekommen“ eine höhere Sendung. Es ist ganz gleichbedeutend mit: „ich bin gesendet worden“. Daß dazu das nackte: „das Gesetz zu erfüllen nicht zu übertreten“ nicht passe, sieht man ohne Mühe ein. Hat wohl derjenige jemals eine Berufung ergehen lassen zur Uebertretung und Nichterfüllung seines Gesetzes, von dem es heißt: „Seid bedacht zu thun wie der Herr euer Gott euch gebothen, weichet nicht rechts noch links. Durchaus auf dem Wege den der Herr euer Gott euch geboten, gehet, auf daß ihr lebet u. s. w. (5 Mos. V, 29, 30)?“

3) Jesus meint die verordneten Prediger des Evangeliums, welche dieselbe Aufgabe wie er haben und bei denen „erfüllen“ mit vollkommen machen und „übertreten“ mit abrogiren zusammenfällt.*)

21. Denn ich sage euch, daß, wenn etwa eure Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr in das Himmelreich nicht eingehen werdet.

Wir müßen hier vor Allem bemerken, daß dieser Ausspruch Jesu nicht in einer unmittelbaren Abhängigkeit vom vorhergehenden steht, sondern von V. 17 und somit parallel zu V. 18 ist, weßhalb

---

*) Ganz verfehlt ist die Erklärung dieses V. bei Mald., der indeß doch noch auf die Sache selbst eingeht, während die große Masse der andern Exegeten ein pures quid pro quo setzen. Das Beste findet sich bei Tholuck.; aber auch er hebt zwei Dinge die mir entscheidend scheinen, nicht hervor: 1) daß Jesus von den Predigern des Evangeliums spricht, und 2) daß „thun“ nicht vom „erfüllen“ im engeren Sinne des Wortes steht, sondern vom „vollkommen machen“ genau wie πληρῶσαι in V. 17. Tholuck bleibt beim erfüllen allein stehen und deutet es nicht unrichtig aber zu enge vom „geistigen Erfüllen“ d. i. vom Erfüllen des Gesetzes nach seinem Geiste, mit Berufung darauf daß es ein Erfüllen des Gesetzes gebe, welches eben weil es nur den Buchstaben erfülle, eigentlich ein Uebertreten desselben sei. Daher die Sentenz summum jus summa injuria. Aber das reicht nicht aus: Die Apostel haben in der Abrogirung des A. G.

auch die gleiche Redeformel: „ich ſage euch“ widerkehrt nur mit Auslaſſung von „wahrlich“, das als Betheurung auf die ganze Rede fortwirkt. Der Zuſammenhang iſt nemlich folgender: „Ich bin, ſind die Worte Jeſu, nicht gekommen das Geſetz abzuſchaffen; das erkennet 1) daraus daß ich jedes auch das kleinſte Gebot zu ſeiner Vollkommenheit bringe; das erkennet 2) daraus daß ich von den Meinigen eine größere Gerechtigkeit fordere als die der Schriftgelehrten und Phariſäer iſt. Beachten wir wohl wie ſtrenge beweiſend ſeine zweite Argumentation iſt. Er ſagt: Die Phariſäer erfüllen in euern Augen das ganze Geſetz: wenn ich nun mehr fordere, kann ich doch nicht gekommen ſein, das Geſetz aufzuheben? Sie thun Alles was das Geſetz fordert, mehr als ſie thun kann das Geſetz nicht verlangen*); wenn ich nun doch mehr fordere, ſo kann das nur daher kommen, weil ich das Geſetz weiter führe, weil ich es vervollſtändige d. i. vollkommen mache. Ein Drittens iſt nicht mehr denkbar.

Jeſus macht hier den Rechtsgelehrten und Phariſäern keine Vorwürfe; er läßt ſie als die vollkommenen Erfüller des Geſetzes gelten, ſagt aber gerade deßhalb von ſeinen Jüngern, daß ihre Gerechtigkeit größer ſein müße zum Zeugniſſe, daß er das Geſetz nicht aufhebe. Ebenſowenig macht er im noch Folgenden den Phariſäern Vorwürfe, als zeigte er ihnen, wie ſie das Geſetz hätten erfüllen ſollen und nicht gethan, wie deßhalb die Gerechtigkeit der Seinigen die alſo das Geſetz erfüllten, größer ja eigentlich allein Gerechtigkeit ſei, da die ihre nur Scheingerechtigkeit geweſen wäre: ſondern er ſtellt ſeine Gebote den bisherigen altteſtamentlichen entgegen, um zu zeigen, in wie ferne er das Geſetz vollkommen mache, wie er's zum ewig giltigen Geſetze des N. B. umgeſtalte. Von einer ſolchen

---

nicht etwa den Geiſt des Geſetzes erfüllt, ſondern ſie haben das Geſetz in ſeinen neuen Geiſt umgebildet. Nicht im moſaiſchen Geiſte beſteht das Geſetz fort ſondern im Geiſte Jeſu Chriſti, der das moſaiſche Geſetz ſeiner verklärten Vollkommenheit zuführt.

*) Sie thaten etwas mehr als das Geſetz forderte, und unterließen etwas mehr als das Geſetz unterſagte, um es ja ganz vollkommen zu beobachten. Bekannt ſind z. B. die 39 Ruthenſtreiche ſtatt der (geſetzlich erlaubten) 40.

Erfüllung des Gesetzes, wie er's hier aufstellt, kann im A. T. gar nicht die Rede sein, so konnten es weder Moses noch die übrigen Heiligen des A. B. erfüllen: denn das war nicht der Geist des bisherigen Gesetzes, sondern das ist der Geist Jesu Christi, jener Geist der allerdings nicht in einem Gegensatze zum Geiste des mosaischen Gesetzes steht, aber es als ein höherer vollkommener durchdringt und verklärt.

Dieß ist für die ganze folgende Rede von höchster Wichtigkeit, und wir können darauf gestützt gleich hier als Hauptgrundsätze welche maaßgebend auf ihre Erklärung einwirken, folgende Punkte voranstellen: 1) Jesus Christus trägt das Gesetz in der Gestalt vor welche es durch seinen Geist erhält.*) 2) Dieser ist nicht im Gegensatze zum bisherigen Geiste des Gesetzes aber ein höherer und vollkom-

---

*) Offenbar falsch ist die socinianische Erklärung welcher noch Neander huldigt, wie die der meisten protestantischen Exegeten, von der sich selbst Mayer nicht losmachen konnte. Vrgl. Tholuck: „Contradictorisch stehen sich gegenüber die Ansichten der Soziniauer und die Mehrzahl der protestantischen Exegeten. Jene finden hier eine durchaus neue Gesetzgebung Christi, nicht bloß eine completio, sondern eine correctio legis, nach ihnen tritt daher hier Christus im Gegensatze zu Moses auf. Nach den meisten protestantischen Exegeten aber tritt Christus nur auf als Erklärer des alten Gesetzes, daher auch nicht im Gegensatze zu Moses, sondern zu den falschen pharisäischen Auslegungen. Zwischen beiden Ansichten in die Mitte tritt die der alten Kirchenlehrer und der katholischen Kirche, nach welchen es zwar das mosaische Gesetz selbst ist, dem gegenüber Christus seine Vorschriften aufstellt, aber doch so, daß das, was er sagt, nicht etwas von dem im Alten Testamente Gebotenen Verschiedenes, sondern nur die höhere Stufe und Entfaltung desselben ist, mithin eine correctio ausschließlich in dem Sinne der impletio (S. 155)." Unrichtig das neueste Bibelwerk: „Die Pharisäer und Schriftgelehrten galten damals als die Männer, welche auch die kleinsten Vorschriften des Gesetzes beobachteten. Dagegen setzten sie sich . . über die wichtigsten Gebote Gottes hinweg und deßwegen fehlte ihnen die Gerechtigkeit vor Gott ganz. Diese ihre Heuchelei und Verworfenheit hielt ihnen Jesus oft vor." Wie hätte Jesus sich des Ausdruckes: „wenn euere Gerechtigkeit nicht größer ist" bedienen können, wenn die Pharisäer keine Gerechtigkeit hatten?

mener, daher ein anderer doch nicht grundsätzlich verschiedener. 3) Eine strenge Scheidung wo jener aufhöre dieser beginne, entzieht sich wegen ihrer wesentlichen Einheit in den einzelnen Fällen meist der Erkenntniß. So scharf die Scheidung im Ganzen ist, so unmöglich wird's in jedem Einzelnen die Gränzlinie abzustecken. 4) Weil Jesus Christus das Gesetz in seinem Geiste vorträgt, muß im Geiste Jesu auch jedes Einzelne aufgefaßt und festgehalten werden. Dieß geschieht aber nur durch die Erklärung im Geiste der Kirche. Losgerissen vom kirchlichen Leben und Geiste und beschränkt auf die individuelle Anschauung ist der platteste Rationalist eben so im Rechte wie der alles buchstäblich deutende Quäcker.

22. Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht tödten; wer aber etwa tödtet verfällt dem Gerichte.

Jesus redet zum Volke; darum sagt er nicht: ihr habt gelesen (wie er sonst zu den Schriftgelehrten spricht) sondern: „ihr habt gehört“ nemlich in den Sabbatvorlesungen, aus denen die Masse ihre Gesetzeskenntniß in der Regel allein schöpfte wie bei uns aus den Katechesen und Predigten. Wenn er ferner sagt: den Alten wurde gesagt, und dagegen „ich sage euch“ setzt, so versteht er darunter das bisherige Judenthum dem er das neue messianische Reich entgegenhält. Der Ausdruck „die Alten“ paßt auch in so ferne gut, als „du sollst nicht tödten“ in der That zu den Alten von Moses gesagt wurde aber fort und forttönte bis herab auf das gegenwärtige Geschlecht.

Mit den Sabbatvorlesungen war immer auch eine Erklärung des Gelesenen verbunden; ein solcher erklärender aber richtiger*) Zusatz ist: wer tödtet verfällt dem Gerichte d. i. (metonymisch) der Verurtheilung zum Tode der Hinrichtung nach 1 Mos. IX, 6: „Wer Blut eines Menschen vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergoßen werden, denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.“

Das Gesetz verbiethet nur den Mord; erlaubt es also den Zorn? Die Antwort kann in Rücksicht auf die vielen Warnungen der heiligen Bücher vor dem Zorne nicht zweifelhaft ausfallen. Es

*) Gegen Kistemaker Maßl u. s. w.

erlaubt den Zorn nicht. Der Geist des Gesetzes verbiethet den Zorn wie sein Buchstabe den Mord; anders konnte auch der Todschlag der im allgemein menschlichen Bewußtsein ein Kind des Zornes ist nicht verbothen sein. Vrgl. Ps. XXXVI, 7. 8: „Zürne nicht auf den der glücklich ist. Steh ab vom Zorne und laß den Grimm.“ Sir. XXVII, 33. „Zorn und Grimm sind beide abscheulich; nur ein gottloser Mann verharret darin. XXXVIII, 1—5: Wer Rache nehmen will wird vom Herrn Rache fühlen. Vergib deinem Nächsten der dir Unrecht gethan, dann werden auch dir, wenn du bittest die Sünden gelöset werden. Ein Mensch beharret gegen den andern im Zorne und von Gott erwartet er Heilung? Er da er Fleisch ist verharret im Zorne und Verzeihung verlangt er von Gott?“ u. s. w.

In den Worten: du sollst nicht tödten, ist somit auch eingeschlossen: du sollst nicht zürnen, nur daß es gegen den Zorn keine Strafbestimmung gibt. Dem gegenüber sagt nun Jesus Christus:

23. Ich aber sage euch, daß Jeder der seinem Bruder zürnt dem Gerichte verfällt. Wer aber etwa zu seinem Bruder sagt: Raka! verfällt dem Synedrium; wer aber etwa sagt: Thor! verfällt der Hölle des Feuers.

d. h. Während das alte Gesetz den Zorn allerdings verbiethet aber nur den Mord bestraft, bestraft mein Gesetz auch den Zorn. Doch das nur einstweilen, um den Sinn im Allgemeinen zu verdeutlichen. Die Worte selbst bedürfen noch einer besondern Erklärung im Einzelnen. Wir können sie am faßlichsten durch die Beantwortung folgender drei Fragen geben: 1) Wie bestraft Jesus in seinem Reiche den Zorn? 2) Was versteht er unter Zorn? 3) In welchem Verhältnisse steht seine Gesetzgebung zur alttestamentlichen?

1) Die Juden hatten zwei Gerichtshöfe: das Siebenmännergericht welches über gewöhnliche Verbrechen bis zur einfachen Todesstrafe aburtheilte, und das Synedrium vor welches Anklagen auf außerordentliche Verbrechen in der Regel mit geschärfter Todesstrafe kamen. Ferner hatten sie wie man schon aus dem Bisherigen ersieht zwei oder wenn wir wollen (in Rücksicht auf den Ausspruch Jesu) drei Arten der Hinrichtung: die einfache durch das Schwert die

geschärfte durch Steinigung oder Hängen (und andere Arten der Tödtung) endlich eine dritte, bei welcher der Verurtheilte abgesehen von der Art der Hinrichtung zugleich der Hölle übergeben wurde gleich den Ungläubigen. Das trat bei Jenen ein die im Zustande der Unbußfertigkeit starben.*)

Dieselbe Gerichtsordnung legt Jesus Christus auch seinem d. i. dem messianischen Reiche zu Grunde; und davon ausgehend sagt er nun: "Wer im messianischen Reiche seinem Bruder zürnt verfällt nach der dort waltenden Strenge des Gesetzes dem Gerichte d. i. der Hinrichtung. Wer im messianischen Reiche zu seinem Bruder sagt Raka! wird vor das Synedrium gezogen und der verschärften Todesstrafe ausgeliefert. Wer zu ihm sagt: Thor! dessen Leib wird dem Tode dessen Seele der Hölle preisgegeben, er wird wie ein Ungläubiger verurtheilt werden.

2) Zürnen heißt jene heftige Aufwallung der Seele welche uns im Gegensatze zur Aufwallung der Liebe mit Bitterkeit Verdruß oder Abneigung gegen Etwas erfüllt. Der Zorn ist nun entweder rein innerer Affekt oder ein Affekt der sich in Worten äußert d. i. in Schmähung und Beschimpfung. Wo dieser Affekt in Feindschaft oder thatsächliche Beleidigung (Angriff des Nächsten) übergeht, ändert er seinen Charakter und kann nur mehr uneigentlich Zorn genannt werden. Jesus bleibt in seiner Rede strenge beim Zorne stehen und wählt unter den verschiedenen Formen seines Ausbruches zwei genau bestimmte Schmähungen, von denen die erste "Raka" ein damaliges gewöhnliches leichtes nicht gerade boshaftes Wort des Unwillens war, die zweite "Thor (Narr)!" eine ähnliche ebenfalls nicht seltene aber stärkere Beschimpfung enthielt. Beide waren immer nur noch die ersten Ausbrüche eines vielleicht schnell vorübergehenden Zornes. Ueber die Veranlaßung zum Zürnen spricht er sich nicht aus; es ist schon genug daß man zürnt, um der messianischen Strafe anheimzufallen. Nur das ist zu merken, daß Jesus den eigentlichen

---

*) Vrgl. Sanh. VI, 2. „Wenn sie von dem Orte der Steinigung noch etwa zehn Ellen entfernt sind, fordert man ihn (den zur Steinigung Verurtheilten) auf, seine Sünden zu bekennen. Denn so ist es gewöhnlich, daß die so man zum Tode bringt, noch ihre Sünden bekennen, indem wer dieses thut, Theil hat an der künftigen Welt."

Zorn der dem Nächsten übel will meint, nicht den Eifer der ihm im Gegentheile wohl will. Denn sind auch die Affekte einander ähnlich, so ist der Beweggrund beider wesentlich verschieden und nicht zu vermengen. Im gewöhnlichen Leben sind wohl beide Affekte nicht immer leicht zu unterscheiden. Oft erscheint als Eifer was nur Zorn ist, bisweilen als Zorn was reiner Eifer ist. Da kann man sich täuschen, wenn man über Andere urtheilt. Eine solche menschliche Täuschung und Irrung ist indeß bei jenem Gerichte das Jesus setzt nicht denkbar, da er Richter annimmt welche in das Herz des Menschen schauen, die auch den rein innern Zorn (den Zorn als Affekt schlechthin) vor ihren Richterstuhl ziehen.

3) Wir sehen aus dem Gesagten leicht, daß zwischen dem Gesetze das Jesus in den obigen Worten ausspricht, und dem mosaischen keine principielle Verschiedenheit statt findet, indem auch dieses den Zorn verbiethet, wohl aber eine graduelle die freilich sehr groß ist, da das messianische Gesetz den Zorn so strenge bestraft als das mosaische Gesetz den Mord! Um so viel vollkommener ist also das neue Gesetz!

Wie ist nun aber all das zu verstehen? Denn daß es von Jesus nicht im buchstäblichen Sinne gemeint sein kann, lehrt der Augenschein. Wir haben in den kirchlichen Institutionen weder einen solchen Gerichtshof noch solche Richter noch ein solches Gesetz, wie er hier zu versprechen scheint. Sein Ausspruch muß somit geistig genommen werden, und in diesem Sinne lautet er dahin, daß die Kinder Gottes (die Glieder seines Reiches die Gläubigen) vor dem Affekte des Zornes einen eben so großen Abscheu haben müßen als vor der That des Mordes. Wer Jesu angehören will muß den Zorn meiden wie den Todschlag. Er darf eines nicht weniger fürchten als das Andere! denn der ganze Mensch ist zur Heiligkeit berufen, und diese Berufung ist um so strenger je höher der neue Gnadenstand vor dem alten ist. Gott straft von nun an strenger. Viel wird von dem gefordert dem Viel gegeben ist. Mit der messianischen Gnade kann man den Zorn meiden wie mit der alttestamentlichen Gnade den Mord; deßhalb bestraft das neue Gesetz mit Recht den Zorn nach denselben Rechtsnormen nach denen im alten Gesetze der Todschlag bestraft wurde. Jesus zeichnet hier und im Folgenden das Ideal des neuen Menschen, daher seine star-

ken Ausdrücke. Sein Wort: „wer zürnt iſt dem Gerichte verfallen“ ſteht gerade ſo allgemein und ausnahmslos wie: Wer ein Weib anſieht . . . hat die Ehe gebrochen. Wenn dich eine Hand ärgert, ſo haue ſie ab u. ſ. w.

Die erſte Auctorität in ethiſchen Fragen, der heil. Thomas ſagt treffend nur zu allgemein: „Das gegebene Geſetz ſtraft auf Grund des Thatbeſtandes, ich aber ſage euch, daß nach dem Urtheile des göttlichen Geſetzes nicht bloß wer tödtet, ſondern auch wer zürnt ſchuldig iſt.“ Die ſpätern Erklärer ſcheinen mir nach dem Vorgange von Maldonat „zürnen“ in falſchem Sinne nemlich mit direkter Abſicht auf den Mord zu nehmen. „Chriſtus ſpreche von dem Zorne der auf Mord ſinne.“ *) Dagegen iſt: 1) das gleich folgende: wer zu ſeinem Bruder „Raka“ ſagt, denn das wäre ein viel geringeres Vergehen. Wer ſeinem Bruder auf Mord ſinnt gebraucht gegen ihn andere Ausdrücke. 2) Läge darin keine beſondere Strenge; daß Jeſus den Zorn welcher den Mord will wie die That ſelbſt verbiethe, will nicht gar viel ſagen. Dasſelbe thut auch in allewege das alte Geſetz wo es ſagt: „Du ſollſt nicht begehren.“ Tholuck: „Die Abſicht des göttlichen Geſetzgebers geht dahin zu zeigen, daß die gewöhnliche jüdiſche Moral den vollen Umfang des Gebots: Du ſollſt nicht tödten! noch nicht erſchöpft hatte, wenn ſie dieß blos auf den äußern Act des Tödtens bezog. Vielmehr will Chriſtus ſagen, verdammt das Geſetz den Brudermord bis in ſeine leiſeſten Anfänge der Geſinnung.“ **) Wir müßen dagegen einfach

---

*) Maldon.: Voluntatem occidendi iram vocat. Unter den Neuern genüge Kiſtemaker: „Wer ſeinem Bruder, ſeinem Nebenmenſchen zürnet; nämlich, wie der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden angibt, ſo zürnet, daß er wünſchte oder dahin trachtete, ihn zu tödten, oder ihm großen Schaden zuzufügen.“

**) Sehr leicht macht es ſich Berl.: Non solum qui alteri corpore noceat, nedum eum interficiat, impuniendus est, verum is jam, qui alteri irascitur et conviciatur. Quam sententiam Jesus hyperbolice i. e. gravi oratione verum excedente exprimit. Qui ὑπερβολήν concedere nolunt, inepta docent catholicaeque doctrinae contradicunt. Nam ex doctrina catholica is, qui alteri irascitur, minime capite plectendus est etc. Baumgarten-Cruſ. ſagt gar:

bemerken, daß dieß von Niemand geläugnet wurde. Wenn Christus nicht mehr hätte sagen wollen, würde er sich einfach auf eine von den vielen alttestamentlichen Stellen berufen haben, in denen der Zorn verabscheut oder davor gewarnt wird. Auch geht dabei der Hauptnachdruck der auf dem „bestrafen" liegt ganz verloren und wäre von einem wirklichen Vervollkommnen des Gesetzes nicht die Rede.

24. Wenn du also etwa deine Gabe zum Altare herbringst und du dich daselbst erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich hat:

25. so verlasse daselbst deine Gabe vor dem Altare und gehe hin, versöhne dich zuerst mit deinem Bruder und dann zurückkommend bringe deine Gabe dar.

Jesus zieht aus dem eben dargelegten Gesetze eine höchst wichtige Folgerung, die er in einem anschaulichen einzelnen Falle der als Beispiel für alle gilt vorträgt. Auf eine allgemeine Formel zurückgeführt lautet sie: Da die neue Ordnung der Dinge den Zorn mit dem Tode bestraft, so muß man dem Zorne auf jede Art und vor allem zuvorkommen; denn das Leben ist das Erste. Wenn du also — Jesus setzt den heiligsten und wichtigsten Act — daran wärest ein Opfer zu bringen, und du erinnertest dich vor dem Altare, daß dein Bruder etwas wider dich hat d. h. in Gefahr ist dir zu zürnen, so laß dein Opfer liegen versöhne dich zuerst mit ihm und dann bringe deine Gabe. Denn die Verhinderung des Zürnens geht Allem und Jedem vor.

Wir dürfen nicht übersehen, daß der Herr sagt: Wenn dein Bruder etwas wider dich hat, also: wenn er daran ist dir zu zürnen, so bist du verpflichtet, vor Allem und Jedem dich mit ihm

---

„Der (verfälschende) Beisatz („wer aber tödtet verfällt dem Gerichte") geschah wohl nicht bloß, um das Gesetz zu mildern, sondern vielleicht, um dasselbe den politischen Verhältnissen anzupassen, welche den Juden das Recht der Todesstrafe genommen hatte (Joh. 19, 31); so daß dieses politische Verfälschen der mosaischen Gesetzgebung eigentlich von Christus getadelt werden soll." Was damit gesagt sein wolle ist mir ein Räthsel.

auszusöhnen. Er deutet mit nichts an, daß etwa jener Reiz zum Zorne vom Opfernden hervorgerufen wurde und er sich dessen erinnere, sondern er schließt das vielmehr aus. Wo wir uns erinnern, daß ein Bruder etwas wider uns hat auch ganz unverschuldet von unserer Seite, da müßen wir Alles — selbst das Heiligste bei Seite setzen und den Bruder mit uns versöhnen d. i. vor dem Tode bewahren; denn auf dem Zorne liegt der Tod. Wir müßen also auf alle Weise verhindern, daß es nicht zum Zorne komme. Etwas wider einen haben ist noch nicht zürnen, aber darin liegt die erste Veranlaßung zum Zorne — der Reiz, und diesen muß man in der Wurzel und vor allem abschneiden. Man hat dieses leider wenig beachtet, und die gewiß rührende Sitte daß die Glieder einer Familie vor dem Empfange des heiligsten Sakramentes sich gegenseitig um Verzeihung bitten, beruht nur in so ferne auf diesem Ausspruche Jesu, als die Versöhnung eine zuvorkommende ist. Man muß sich dem in Gefahr des Zornes Schwebenden zuwenden und ihn zu versöhnen bestrebt sein, auch wo man ihn nicht gekränkt hat. Ueberaus schön sagt der hl. Chrysostomus: „Jesus spricht nicht: wenn du Unbild erlitten, sondern: wenn dein Bruder irgend etwas wider dich hat. Jesus setzt nicht hinzu ob mit Recht oder Unrecht sondern schlechthin: wenn dein Bruder etwas wider dich hat. Denn wenn du auch Recht hättest, so mußt du doch die Feindschaft nicht fortbestehen lassen. Denn auch Christus zürnte uns mit Recht, dennoch hat er sich selbst für uns zum Opfer dargegeben uns die Vergehungen nicht anrechnend.“ Aber die meisten Erklärer folgten ihm nicht sondern mehr der Auffassung des Hieron. und August. welche eine Beleidigung die dem Nächsten zugefügt wurde voraussetzen. Also wenn du dich erinnerst deinen Bruder gekränkt zu haben, so gehe hin u. s. w.*)

„Da der Erlöser aus den Verhältnissen seiner Zeit herausredet, so darf es nicht auffallen, daß der jüdische Kultus als bestehend vorausgesetzt wird; auch anderwärts ist dieses der Fall . . . . Die

*) Vrgl. Berl.: Jubet ergo Christus prius injuriae satisfacere, deinde sacrificium Deo offerre. Auch Mald., unbestimmt Kistemaker. Neuestes Bibelwerk: Wenn jede Feindseligkeit gegen den Nächsten schweres Vergehen ist, so muß Aussöhnung so schnell als möglich erfolgen.“

Form, in welcher Christus hier die Ermahnung ausspricht, muß auf den Israeliten einen starken Eindruck gemacht haben. Der Ausspruch versetzt uns in den Moment, wo der Israelit sein Opfer in den Vorhof geführt hatte und eben erwartete, daß der Priester es in Empfang nehmen würde, um es . . . . zu schlachten und auf dem Brandopferaltare darzubringen; das Schlachten der Opfer war nämlich schon seit den spätern Zeiten des jüdischen Reiches das ausschließliche Geschäft der Priester geworden. In diesem Augenblicke nun, wo die Gottheit auf das Opfer harrte, um eines andern Geschäftes willen die heil. Handlung zu unterbrechen, setzte voraus, daß dieses andere Geschäft von höchster Wichtigkeit war (Tholuck).“

Daß die buchstäbliche Ausführung nicht immer möglich sei, bedarf keiner besondern Erwähnung. Jesus setzt einen Fall für alle und ein Beispiel für den ganzen Lehrsatz, dessen Inhalt wir schon kennen. Nur müßen wir uns hüthen zu sagen, es sei ein bloßer Rath. Jesus sagt nicht was er uns rathe, sondern was in der neuen Ordnung der Dinge gebothen und zu thun nothwendig ist.

26. Sei willfährig deinem Ankläger alsogleich bis du auf dem Wege mit ihm bist, damit dich der Ankläger nicht dem Richter überantworte und der Richter dich überantworte dem Gerichtsdiener und — du wirst in das Gefängniß geworfen werden.

27. Wahrlich ich sage dir: du wirst von da nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt haben wirst.

Eine zweite Folgerung welche Jesus aus dem Gesetze des N. B. über den Zorn ableitet, ist die eines schnellen und anhaltenden Versuches Vergebung zu erhalten und zwar so daß man kein Mittel unangewendet läßt und nicht ermüdet. Wir müßen bemerken, 1) daß Jesus hier vom Zürnenden selbst spricht, sei es daß ihm als Kläger das Gesetz gegenübersteht da er innerlich zürnt, oder ein Mensch den er gekränkt hat; er muß Jenes wie Diesen schnell und auf jede Weise zu beschwichtigen suchen; 2) daß er dießmal kein Beispiel das man nur auf andere Fälle überträgt vorbringt, sondern ein Gleichniß hergenommen vom Gerichtsverfahren gegen einen Schuldner.

Die Sache ist somit eine ganz andere als die in den vorher-

gehenden zwei Versen behandelte. Dort zeigt Jesus wie man dem Zorne im Andern zuvorkommen, hier wie man dem Zorne, wenn er erwacht, begegnen müße. Er spricht nothwendig auch von diesem Falle, denn wir Alle sündigen vielfach, und wer kann sagen daß er nicht zürne?

Das von Jesus angewendete Gleichniß ist einfach: Vor dem jüdischen Gerichte durfte der Kläger nur mit dem Angeklagten erscheinen, anders wurde seine Klage gar nicht angenommen. Beide gingen daher immer zusammen aufs Gericht, und der Kläger konnte den Beklagten mit Gewalt dahin schleppen. Das Urtheil lautete bei Schuldforderungen auf Gefängniß bis die Schuld erlegt war. Die Uebertragung ergibt sich von selbst: Der Schuldner ist der Zürnende der Gläubiger (der Kläger) das Gesetz; der Weg zum Gerichtshofe auf dem sich beide befinden die letzten Augenblicke dieses Lebens; der Richter Gott der Gerichtsdiener ein Engel. Das Urtheil ist unerbittlich: Strafe bis zur völligen Genugthuung die nach der Strenge des Gesetzes gar nie geleistet werden kann, denn das Urtheil lautet auf Tod. Aber statt „er wird ausgeliefert zur Hinrichtung", wie wir nach Vers 22 erwarteten („der ist dem Gerichte verfallen"), sagt Jesus: „er wird in's Gefängniß geworfen", weil auf Schulden Todesstrafe nicht gesetzt war also in das Gleichniß nicht aufgenommen werden konnte.

Daß dieser Ausspruch Jesu nicht als Beweisgrund für die kirchliche Lehre vom Fegfeuer aufgeführt werden dürfe, leuchtet nach diesem ein. Katholische besonnene Exegeten haben es auch nicht gethan*) nur der protestantische Olshausen. Eifrige Apologeten

---

*) Vrgl. Mald.: Quod autem dicit nos inde non exituros, donec ultimum quadrantem persolvamus non significat, ut ait Augustinus, exituros postea, sed nunquam exituros. Corn. a. L. deutet bloß auf das Purgatorium hin, ohne zu behaupten daß es gemeint sei: ad purgatorium inclinat vocabulum donec, vorher aber sagt er: donec omne debitum solvas vel lethale et aeternum in inferno, vel veniale et temporale in purgatorio. Nur Berl. hat: sub carcere (tibi cogita) purgatorium, sub quadrante minimam culpam residuam. Alii . . . in carcere geennam, ubi aeternum damnati poenas luant.

und Polemiker z. B. Bellarmin haben sich nur nebenbei auf diese Stelle berufen.

Die Worte: Sei willfährig deinem Ankläger alsogleich bis du auf dem Wege mit ihm bist" enthalten drei wichtige Momente. Einmal daß man die Versöhnung mit allem Ernste betreibe, denn da das Gesetz (der Kläger) hart (d. i. strenge) ist, wird es nur einem ernsten Bemühen glücken, ihn zu begütigen. Zweitens daß es auf der Welt eine Versöhnung gebe, vor dem jenseitigen Richter nicht mehr. Drittens daß man die Bitte um Vergebung (die Bußwirkung) nicht verschiebe sondern alsogleich vornehme, denn Keiner ist sicher, ob er nicht heute noch vor den Richterstuhl Gottes gezogen werde. All dieses liegt in dem kurzen Ausdrucke: "alsogleich bis du", indem "bis" einschließlich (inclusive) steht: "bis du auf dem Wege mit ihm bist und selbst da noch", so daß du nicht ermüdest und keinen Augenblick versäumest bis zum letzten Athemzuge. Aus diesem Umstande ergibt sich auch die Bedeutung des Bildes: "auf dem Wege zum Gerichtshofe sein"; es bezeichnet nicht das ganze Leben sondern im engern Sinne die letzten Augenblicke, da die Seele buchstäblich den Weg vor den Richterstuhl Gottes antritt. Daß eine Vergebung durch Bußwirkung möglich sei setzt das Gleichniß voraus, worin die Bußwirkung zu bestehen habe berührt es nicht. Das sind zwei Punkte die außerhalb des Kreises der Parabel liegen. Wir können die ganze bisherige Rede Jesu in folgende drei Sätze zusammenfassen die ein erstes Normativ des neuen Lebens im Glauben enthalten: 1) Im messianischen Gnadenstande wird der Zorn mit dem Tode bestraft. 2) Der Gläubige hat die Pflicht, seinen Mitbruder vor dem Zorne zu bewahren. 3) Er hat die Pflicht, wenn er gezürnt hat, unverweilt und ernstlich Buße zu wirken, damit er nicht der Verurtheilung anheimfalle.

28. Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen.

29. Ich aber sage euch, daß Jeder der ein Weib anblickt

Non bene! Er sagt aber auch: Meo judicio verss. 25 et 26. Christus metaphorâ de re forensi sumpta, eandem exprimit sententiam, quam verss. 23 et 24 . . . . illustravit.

um darnach zu begehren, schon die Ehe mit ihr gebrochen hat — in seinem Herzen.

Nach der Reihenfolge der Gebote geht Jesus vom fünften („du sollst nicht tödten“) auf das sechste über („du sollst nicht ehebrechen“), um auch daran die Vervollkommnung des Gesetzes welche durch ihn eintreten werde, nachzuweisen und den Standpunkt anzugeben, von dem aus dieses Geboth von nun an beurtheilt werden müße. Die Steigerung der Strenge hält genau gleichen Schritt mit der im vorigen Gebote und beruht auf denselben Voraussetzungen. Nachdem Jesus Christus das fünfte Gebot in seiner neuen messianischen Umgestaltung vorgetragen, konnte man sich das sechste nicht anders erwarten, als wie er es hier ausspricht. Denn woferne das neue Gesetz den Zorn bestraft, muß es auch die unreine Begierde bestrafen. Wofern die Gläubigen des Neuen Bundes den Zorn meiden wie den Mord, müssen sie auch die unlautere Lust des Herzens meiden wie den Ehebruch. Jesus wählt bei dieser neuen Exemplifikation eine andere dialectische Form der Darstellung, um in die Rede Abwechslung zu bringen. Die Sache ist dieselbe der Ausdruck ein anderer. Wir haben darüber nur Folgendes in Acht zu nehmen: Beim ersten Gliede läßt Jesus als selbstverständlich den Nachsatz aus; beim zweiten Gliede setzt er die Ursache statt der Wirkung. Ganz auf dieselbe logische Reihenfolge mit dem ersten Gebote zurückgebracht würde der Lehrsatz lauten: Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: du sollst nicht ehebrechen, wer aber die Ehe bricht der ist dem Gerichte (zur Steinigung) verfallen. Ich aber sage euch, wer ein Weib ansieht, um darnach zu begehren, der ist dem Gerichte verfallen. Vor den Richterstuhl des alten Gesetzes kam der Ehebruch, vor den Richterstuhl des neuen Gesetzes kommt die Begierde. Es bestraft sie als Ehebruch im Herzen, wie es den Zorn bestraft als Todschlag im Herzen.

Jesus verfolgt die weitern Stadien der Begierden z. B. schändliche verführerische Worte unlautere Vertraulichkeit u. s. w. so wenig als oben jene des Zornes (z. B. Feindschaft thatsächliche Beleidigung u. s. w.) Er faßt nur die Begierde als solche und sagt: Auf ihr liegen dieselben Strafen wie im A. G. auf dem Ehebruche — in genauer Correspondenz mit dem was er vorhin vom Zorne gesagt hat. Wenn wir dort nicht berechtigt waren, den Begriff Zorn

auszudehnen oder das darüber ausgesprochene Strafurtheil einzuschränken, so sind wir es auch hier in keiner Weise. Wir müßen die Worte lassen wie sie lauten: Wer ein Weib anblickt u. s. w. hat die Ehe gebrochen — und ein solcher verfällt dem Gerichte, wird gesteinigt.

Bei dem Ausdrucke: wer ein Weib anblickt — um darnach zu begehren, d. i. um sich an unlautern Vorstellungen und Empfindungen zu ergötzen, liegt der Nachdruck auf „anblicken" und ist das „begehren" auf die Lust (Begierde) zu beschränken. Er will nicht die Ehe brechen, er will nicht Unzüchtiges im Werke üben, er will aber die unlautere Lust; um dessentwillen „blickt" er auf ein Weib. Noch verdienen zwei Umstände unsere Beachtung. Jesus sagt 1) ganz allgemein: wer anblickt. Blicken aber bildet die erste und niederste Stufe an der die böse Lust hinanklimmt gegenüber der verlockenden einschmeichelnden Rede und den andern Reizmitteln der Unlauterkeit. Er sagt 2) ebenso allgemein: wer ein Weib anblickt (nicht eine schamlose Verführerin u. s. w.). Es ist also nicht ein Blick gemeint, wie ihn David auf Bethsabee warf, wo im Gegenstande des Geschauten die mächtigste Aufregung lag und der die nächste Versuchung zur That selbst enthielt, sondern wie jedes auch das ehrbare Weib ja wie selbst ein Bild angeschaut werden kann. Wer nur so ein Weib ansieht, aber um eine sinnliche Lust in sich zu erwecken, der hat obgleich in der Natur des Gegenstandes kein heftiger Reiz liegt und die Lust deßhalb selbst in dem ersten schwächsten Stadium der Aufregung bleiben mag, nach dem neuen Gesetze ein Verbrechen begangen das jenem des Ehebruches nach dem alten gleich geachtet wird. Das neue Gesetz richtet diesen Blick wie den Zorn. Im Weitern gilt aber dasselbe was wir oben zu V. 22 bemerkt haben. Die ganze Sentenz ist im geistlichen Sinne zu verstehen und nach dem Grundsatze zu beurtheilen, daß Jesus Christus das Ideal des neuen Menschen gezeichnet hat. Darnach ist der unlautere Blick ein geistiges Brechen des heiligen Ehebandes. Jesus beschränkt sich dem Wortlaute des sechsten Gebotes folgend auf die Ehe; die andern Versündigungen gegen das Gebot der Keuschheit sind von selbst mitverstanden.

29. Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es

aus und wirf es von dir. Es ist gut für dich, daß umkomme Eines von deinen Gliedern und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.

30. Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist gut für dich, daß umkomme Eines von deinen Gliedern und nicht dein ganzer Leib in die Hölle komme.

Jesus zieht auch aus diesem Gebote der neuen Ordnung der Dinge eine Folgerung die sich also fassen läßt: Im A. B. war auf den Ehebruch der Tod gesetzt: im N. ist er dem lüsternen Blicke gedroht. Darum muß der Gläubige des N. B., um nicht dem Tode zu verfallen, sein Auge ausreißen, wo es ihm ein Anstoß (eine Veranlaßung) zur Lüsternheit wird.

Die Forderung welche Jesus hier setzt, steht mit dem Gesetze im engsten Zusammenhange. Die Strenge welche in ihr liegt zeigt nur in einem Beispiele die Strenge des Gesetzes selbst. Wenn das Gesetz den ehebrecherischen Blick mit dem Tode bestraft, so muß man das Auge wo es dazu verleitete, ehevor ausreißen; denn besser das Auge verlieren als das Leben. Jesus setzt den Fall: wenn das Auge zum Aergernißе wird, er sagt nicht daß solches an und für sich das Auge thue, noch wann und unter welchen Umständen ein solches Aergernißgeben von Seite des Auges eintrete.

Aus der Wahl des Ausdruckes: wenn dich dein rechtes Auge ärgert (da der Blick beiden Augen nothwendig gemeinsam ist) und aus der Erweiterung: wenn dich deine rechte Hand ärgert (weil diese mit dem begierlichen Blicke nichts zu thun hat) ergibt sich, 1) daß Jesus Christus „Auge und Hand“ im bildlichen Sinne nahm und 2) daß er sie auf jede Begier welcher sie als Werkzeug der Sünde dienen würden ausdehnt. Darnach lautet der Ausspruch Jesu: „Was uns auch so theuer wäre wie das Auge und so unentbehrlich als Hand oder Fuß, muß dahingegeben werden, wo es der Begierlichkeit zum Werkzeuge der Sünde dient.“ Oder mit andern Worten: Das neue Leben der Gnade und Gottwohlgefälligkeit fordert eine ganz unbedingte Hingabe, die darin besteht daß man ohne Ausnahme Alles zurückweist und aufgibt, was ihm hindernd in den Weg treten und seiner Entwicklung gefährlich werden könnte. Die Pflicht der Selbsterhaltung im geistigen Leben ist das erste Gebot wie im leib-

lichen und steht so weit über diesem letztern als das geistige Leben über dem leiblichen. Gibt man für das leibliche Leben Auge Hand und Fuß hin, wie vielmehr für das geistige Alles was als Auge Hand und Fuß dienen und selbst noch theuerer sein mag. Wir dürfen das Vergleichungsglied nicht außer Acht lassen. Der Satz lautet mithin nicht: Man gibt seine Hand für sein leibliches Leben, also gibt man um so mehr eben dieselbe Hand für das geistige Leben; denn im Leibesleben kann die Hand dem Leben selbst gefährlich werden, indem sich Brand Entzündung u. s. w. dem ganzen Leibe mittheilt, aber das tritt im geistigen Leben nicht ein; die Hand als solche kommt da nie in einen so engen Zusammenhang mit dem geistigen Leben, daß sie selbst weggenommen werden müßte. Man hat da ein einfaches Mittel z. B. das Auge unschädlich zu machen, indem man es schließt, oder die Hand, indem man sie zurückzieht. Aus diesem Mißverhältnisse das zwischen dem Mittel welches zur Vermeidung des Aergernisses vollkommen hinreicht, und jenem bestehen würde das Jesus Christus fordert, leuchtet der bildliche Gebrauch des Ausdruckes „Auge und Hand" von selbst ein.

Schon die heil. Väter haben diese Rede Christi bildlich erklärt, nur in der Anwendung weichen sie von einander ab. Der heil. Hieronymus und der Verfasser des opus imperf. deutet „Auge und Hand" von den Leidenschaften und Begierden, jedoch mit Unrecht da sie (Auge und Hand) als der Leidenschaft dienend erscheinen also nicht sie selbst sein können. Athanasius, Cyrillus, Chrysost. und A. A. beziehen beide Worte auf den Nebenmenschen d. i. auf den Umgang der gemieden werden muß, wo er zur Sünde Anlaß gibt, und wenn er uns so lieb und nothwendig wäre wie Auge und Hand. Das ist richtig nur zu enge gefaßt. Wir müßen „Auge und Hand" mit dem heil. Augustinus auf Alles ausdehnen was uns zum Anstoße der Sünde wird, sei es außer oder selbst in uns gelegen, und was ohne eine höhere Pflicht zu verletzen entfernt werden kann. Denn dazu haben wir die Gnade, um den Reiz zur Sünde wo er nicht gemieden werden kann, zu überwinden.

„Aergern, zum Aergerniße sein" ist mehr als „reizen," es heißt Veranlaßung zum Falle selbst sein, wie der Stein der zum Anstoße im Wege liegt, oder das Fallholz über welches man nicht hinwegkommt ohne zu straucheln, und das man doch nicht umgeht.

31. Es wurde gesagt: Wer etwa sein Weib entläßt gebe ihr den Scheidebrief.

32. Ich aber sage euch, daß Jeder der sein Weib entläßt, es sei denn um der Unzucht willen, sie die Ehe brechen macht, und daß wer etwa eine Entlassene heirathet die Ehe bricht.

Derselbe Ausspruch kommt nochmal vor (XIX, 9) und zugleich mit den Motiven welche Jesum gerade zu dieser Fassung bestimmten. Es steht uns somit ein doppelter Weg der Erklärung offen, indem wir entweder dieselben Motive auch hier voraussetzen, oder indem wir ohne Rücksicht auf sie den Ausspruch Christi allein nach dem vorliegenden Zusammenhange betrachten und dessen Bedeutung zu ermitteln versuchen.

Betreten wir vor allem den zweiten Weg der Erklärung, da wir für den ersten zunächst keine Ermächtigung haben, weil weder der Evangelist noch Jesus auf solche bestimmte Motive hinweisen. Wir sind auch vom ganz allgemeinen Standpunkte aus, ohne weitere Voraussetzungen als die der Verlauf der Rede Jesu selbst macht, im Stande, die obigen Verse zu verstehen und zu erklären. Die von der Sache selbst geforderten Voraussetzungen sind folgende: 1) Jesus stellt seine Gesetzgebung als die Vervollkommnung der alttestamentlichen auf und in so ferne als die strengere ihr gegenüber. 2) Er zeigt dieß an einzelnen (concreten) Beispielen, bei denen er im Ausdrucke und in der Art der Darstellung um der rhetorischen Mannigfaltigkeit willen wechselt, nicht aber in der durch sie bezeichneten Sache, wie die Vergleichung von V. 21 und 22 mit 27 und 28 erweist. 3) Ganz in dieselbe Kategorie mit den bisherigen Beispielen fällt auch das von der Entlaßung des Weibes. Darüber wird kein Streit sein. Die daraus sich ergebende Folgerung aber ist von höchster Wichtigkeit; denn stellt Jesus den hier angezogenen Fall ganz in dasselbe Verhältniß zum alten Gesetz wie die zwei vorhergehenden, dann sind wir auch berechtigt, ihn unter dieselbe Formel zu bringen. Darnach lautet der Lehrsatz Jesu: „Es wurde euch gesagt: wer sein Weib entläßt gebe ihr den Scheidebrief, anders macht er sie die Ehe brechen, d. h. wer sein Weib entläßt ohne Scheidebrief macht sie die Ehe brechen. Und wer

eine ohne Scheidebrief Entlassene heirathet bricht die Ehe. Ich aber sage euch, daß Jeder der sein Weib entläßt (also auch mit dem Scheidebriefe) sie die Ehe brechen macht, und daß Jeder der eine (also auch mit dem Scheidebriefe) Entlassene heirathet die Ehe bricht.“ Mit andern Worten: Im alten Gesetze war dem Manne die Auflösung des Ehebundes gestattet und nur an die Verabreichung des Scheidebriefes gebunden („wer sein Weib entläßt gebe ihr den Scheidebrief“ — nicht mehr nicht weniger fordert das Gesetz!). Im neuen Gesetze gibt es eine solche Auflösung des Ehebundes nicht mehr. Nach seinen Normen macht die Ehe brechen wer sein Weib entläßt, und bricht die Ehe wer eine von ihrem Manne Entlassene heirathet. Das heißt: Bisher löste der Mann den Ehebund durch den Scheidebrief, von nun an löst ihn Gott durch den Tod. Um so viel ist das neue Gesetz vollkommener als das alte!

Nichts scheint einfacher und der ganzen bisherigen Rede Jesu entsprechender als diese unsere Darlegung; aber wendet man ein, ist der bedingende Zusatz: „es sei denn um der Unzucht willen“ nicht in so ferne gegen diese Erklärung (die Ehe löst nur Gott), als sie wenigstens diesen Einen Rechtstitel zur Auflösung der Ehe dem Manne zuerkennt und in die neue Gesetzgebung aufnimmt? Bei der Erwägung dieses Einwurfes oder dieser Bedenklichkeit, denn sie liegt nahe, müßen wir vor allem festgestellt haben, in welchem Sinne der Ausdruck Unzucht gebraucht sei. Wir sagen daß er im eigentlichen und wörtlichen Sinne von der Unzucht in der Ehe d. i. vom Ehebruche stehe; nicht im bildlichen Sinne, denn dagegen ist der Zusammenhang; nicht im abgeschwächten weitern von Unreinigkeit überhaupt, denn dagegen ist der Wortlaut. Wir haben eine Gesetzesformel vor uns, bei dieser gilt als erste hermeneutische Regel: enges Festhalten am Wortlaute. Somit dürfen wir gar nicht anders erklären. Dieß wird man uns zugestehen; aber eben in diesem Zugeständniße selbst ist die Frage beantwortet und die Schwierigkeit gehoben: denn auf den Ehebruch war die Todesstrafe gesetzt d. h. die Lösung der Ehe durch den Tod oder was dasselbe ist durch Gott.

Um die ganze Beweiskraft die in diesem Satze liegt in ein noch helleres Licht zu setzen, genügt die Bemerkung, daß die Strafbestimm-

ung des Ehebruches von Gott ausging nicht von einem Menschen. Das ganze Verfahren im Falle des Ehebruches hatte sich Gott vorbehalten und bestand darin, daß nun er die Ehe löste (wenn auch wider den Willen des Mannes) durch den Tod. Die Lösung der Ehe durch den Tod ist unter jedem Gesichtspunkte Sache Gottes, nie kommt der Tod vom Menschen immer nur von Gott; jede Lösung durch den Tod ist schlechthin eine Lösung durch Gott. Der Sinn des Wortes Jesu kann somit nur sein: Es gibt von nun an keine andere Lösung der Ehe als die von Gott durch den Tod kommt.

Ich sehe nur Eine Entgegnung welche gegen diese Auffassung der Worte Jesu gemacht werden könnte, und gegen den katholischen Lehrsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe auch immer erhoben wurde, nemlich daß zur Zeit Christi die gesetzliche Todesstrafe gegen Ehebrecher und Ehebrecherinen nicht mehr exequirt wurde. Nichts kann leichter sein als die Antwort hierauf, denn Jesus redet vom Gesetze wie es lautet, nicht wie es gehalten wird. Er sagt ausdrücklich: „euch wurde gesagt, ihr wurdet gelehr't, nicht: ihr thuet so, machet es so. Daß aber so wie das Gesetz enthält gelehrt wurde auch zur Zeit Christi unterliegt keinem Zweifel. Nie ist es einem Pharisäer eingefallen zu behaupten: Moses hat das nicht so gemeint! Vrgl. zum Ueberflusse Joh. VIII, 3—11.

Gerade aus dieser Berufung auf die damalige Unterlaßung der Ausführung des Gesetzes gewinnen wir ein wichtiges Zeugniß für die Richtigkeit unserer Erklärung, denn wir haben darin den Grund, warum die übrigen Evangelisten und Paulus diese scheinbare Ausnahme weglassen und den Satz, daß die Ehe unauflöslich sei, ganz bedingungslos hinstellen. Weil zur Zeit Christi factisch der Ehebruch nicht mehr mit dem Tode bestraft wurde, und die andern Evangelisten die Worte Jesu über die Ehe nicht in diesen engen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Gesetzgebung wie Matthäus setzten, konnten sie jenen Zusatz gar nicht aufnehmen. Er wäre unverständlich und geradezu irreführend gewesen. Der Satz wie ihn Matthäus bringt, hat seine volle Richtigkeit, aber nur in dem Zusammenhange wie er ihn bringt. Falls er daraus gerissen und für sich als Axiom hingestellt würde wäre er unrichtig.

Beachten wir diesen Ausspruch Jesu in seinem richtig verstandenen Zusammenhange noch von einer andern Seite.

Wo Er sein Gesetz dem mosaischen gegenüber stellt, hat es den Charakter einer größeren Strenge. Auf dieser Voraussetzung beruht auch die Strenge der ersten Kirchendisciplin und der Gesetze welche von den ersten christlichen Kaisern erlassen wurden. Da die christlichen Kaiser in ihrer Herrschaft das Reich Christi in soferne darzustellen versuchten, als es das Schwert handhabt — und ein Schwert vindicirt Jesus seinem Reiche gerade in der Bergpredigt (wer seinem Bruder zürnt u. s. w.), führten sie auch die alten strengen Strafbestimmungen betreff religiöser Vergehen und speziell betreff des Ehebruches wieder ein. Gott hatte im alten Gesetz den Tod auf Ehebruch gesetzt, Jesus Christus war nicht gekommen das Gesetz aufzuheben. War nun hierin eine Abweichung eingetreten, so lag es in der Pflicht und im Rechte der Kaiser, diesen Widerspruch des bürgerlichen Gesetzes mit dem göttlichen aufzuheben. Lassen wir den Vordersatz stehen, daß die christlichen Kaiser das Schwert des Reiches Gottes auf Erde repräsentiren: so haben sie nur nach dem ihnen zustehenden Rechte gehandelt, und ihr Gesetz steht in buchstäblicher Harmonie mit dem Ausspruche Jesu V. 30 u. 31.

Wenn wir nun allerdings zugeben, daß eine solche Ausdehnung des Rechtes von Seite der weltlichen Gewalt als Stellvertreterin des Schwertes Christi nach jeder Seite hin nicht in seiner Meinung lag: so werden wir mit innerer Nothwendigkeit dahin gedrängt, die Worte Jesu V. 32 (gleich denen V. 21 und 22) nicht nach dem engen Buchstaben, sondern nach dem darin liegenden geistigen Sinne zu deuten. Im geistigen Sinne aber d. h. die Ehe nach ihrer Idee aufgefaßt (vgl. was wir oben zu V. 21 u. 22 sagten) enthalten sie eine eben so entschiedene Erklärung über die Unauflöslichkeit des Ehebundes durch den Menschen, als im eng buchstäblichen. Ein drittes ist nicht mehr denkbar. Entweder nehmen wir die Sentenz Jesu über die Entlassung buchstäblich, dann muß der Ehebruch mit dem Tode bestraft und zur alten strengen Gesetzgebung zurückgekehrt werden; denn dieser Thatbestand ist die Voraussetzung auf welche Jesus seine ganze Argumentation stützt. Es ist um einen juridischen Ausdruck zu gebrauchen der status quo ante. Wenn der Buchstabe gelten soll, muß auch buchstäblich der alte

Gesetzesstand hergestellt werden.*) Oder wir nehmen die Worte Jesu nach ihrer idealen (geistigen) Bedeutung, und dann erklärt er die Ehe für unauflöslich durch die Menschen nach dem obersten unumstößlichen Axiome: Was Gott verbunden hat darf der Mensch nicht trennen. Daß dieß der geistliche Sinn sei wird selbst von den Protestanten zugegeben, lautet doch ihr Ritual bei der Einsegnung bis auf den heutigen Tag: „Es scheide euch denn der Tod.“ Die Inconsequenzen welche jede andere Deutung mit sich führt, sind zu augenfällig als daß sie übersehen werden könnten. Heben wir davon nur ein Paar hervor. 1. Wenn Jesus Christus seinen Ausspruch buchstäblich verstanden wissen wollte, ohne von der Voraussetzung auszugehen, daß auf dem Ehebruch gesetzlich der Tod bestehe, so wäre die Ehe als kirchliches Institut aufgehoben und nur mehr zu einer Gewissenssache gemacht. Es wäre ganz dem Gewissen der Eheleute selbst überlassen ob und wie lange sie bei einander bleiben wollten. Auf Kosten einer Sünde könnten sie beide frei werden. Wohl kann man den Menschen an keiner Sünde hindern; aber die Drohung des Gesetzes: „du mußt sterben!“ ist doch ein so starker Hemmschuh als es überhaupt einen für den freien Willen gibt. Der Satz: die Ehe löst der Ehebruch, hat nur dann eine sittliche Bedeutung, wenn darauf noch folgt: denn auf dem Ehebruche liegt der Tod. 2. Wenn Jesus Christus seinen Ausspruch buchstäblich verstanden wissen wollte, ohne von der Voraussetzung auszugehen, daß auf dem Ehebruch gesetzlich die Todesstrafe bestehe, so stünde seine Gesetzgebung — ganz im Gegensatze zu seinen feierlichsten Betheuerungen — was die Heiligkeit der Ehe anbelangt weit unter der alttestamentlichen. Das alte Gesetz sagt: die Ehe ist so heilig, daß Ehebruch mit dem Tode bestraft wird. Das neue Gesetz aber sagte: die Ehe ist

*) Diese Consequenz ist so drängend, daß sich ihr auch die Reformatoren nicht entziehen konnten. Luther und Melanchthon fordern den Tod des Schuldigen sei es Mann oder Weib, Calvin und Bucerus beklagen sich oft darüber, daß die Obrigkeit an den Ehebrechern die Todesstrafe nicht ausübe, und Beza (Opusc. theol. II, p. 89) erzählt mit Freude, daß die Genfer endlich die Todesstrafe auf den Ehebruch gesetzt hätten. Protestantische Gesetzgebungen noch vom Jahre 1542 u. 1572 legen auf den Ehebruch Todesstrafe. Vrgl. Tholuck. S. 254.

so heilig, daß Ehebruch mit Auflösung der Ehe bestraft wird d. h. mit etwas das der sündigende Theil vielleicht gerade wünscht. In einer solchen Ehegesetzgebung träte das Unerhörteste ein, daß der Schuldige Recht bekäme der Unschuldige gestraft würde. 3. Löst der Ehebruch die Ehe, dann tritt dieß auch bei einem heimlich gebliebenen Ehebruche ein. Die Notorietät kann auf diese Sache keinen Einfluß haben, da sie nur zufällig und außerwesentlich ist. Welches Merkmal gibt es da noch für eine giltige Ehe? Vielleicht das erneute gegenseitige Eheversprechen? Aber wenn gerade der schuldige Theil nicht wollte? Es müßte also der unschuldige in Enthaltung leben oder wenn nicht wäre es Unzucht. Ganz anders ist die Sache, wenn die Stelle — eng buchstäblich genommen — die Todesstrafe voraussetzt. Denn da ist nicht der Ehebruch das die Ehe lösende, sondern der Richterspruch des Gesetzes. Ist das Verbrechen notorisch, dann tritt das Gesetz nach göttlichem Rechte ein, ist der Ehebruch geheim, dann steht es beim gekränkten Theile, zu vergeben oder die Strenge des Gesetzes anzurufen. Man hat noch manche Inconvenienzen hervorgehoben z. B. daß das Gesetz nur zu Gunsten des Mannes gegeben wäre u. s. w. Wir können sie als unwesentlich übergehen. Das Gesagte reicht hin.

Fassen wir nochmal Alles in ein paar Sätze zusammen.

Jesus sagt: „Bisher löste der Mann die Ehe durch den Scheidebrief, von nun an löst sie das Gesetz (oder Gott) durch den Tod der auf den Ehebruch gesetzt ist. Wo der Tod nicht eintritt, erfolgt auch keine Lösung des Ehebandes, denn in diesem Falle würde die durch Gott verordnete Scheidung fehlen und eine andere gibt es nicht.“ Da zur Zeit Christi und der Apostel das Gesetz nach dieser seiner Bestimmung nicht in Erfüllung kam, wurde dieser Zusatz von den übrigen Evangelisten und den Aposteln weggelassen, weil er weggelassen werden mußte.

Wir finden in der apostolischen Zeit in den ersten zwei Jahrhunderten nicht die leiseste Spur, daß Ehebruch das Band der Ehe löse. Im Pastor des Hermas steht: „Und ich sprach zu ihm (zum Hirten, Pastor): Was aber, wenn das Weib in ihrer Sünde (der Hurerei) verharrt? Und er sprach: Der Mann entlasse sein Weib und bleibe für sich. Wofern er sein Weib entläßt und eine Andere

nimmt, bricht auch er die Ehe.«*) Erst spätere Mißverständniße dieses Ausspruches Jesu trübten die apostolische Ueberlieferung und brachten hie und da ein Schwanken in die kirchlichen Gesetze. Die abendländische Kirche blieb aber immer dabei, daß die Ehe ihrer Idee nach unauflöslich sei, und bald hatte sie auch in der Gesetzgebung selbst alles weitere Schwanken entfernt. Sie trug dabei der menschlichen Schwäche auf welche sich die Protestanten immer berufen, in so ferne Rücksicht, als sie die Trennung von Tisch und Bett gestattete. Das ist aber Sache der Disciplin nicht der Glaubenslehre. Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe göttliches Gebot ist, so kann darin die menschliche Schwäche so wenig etwas alteriren als z. B. die Armuth gegen das Gebot: du sollst nicht stehlen! oder die Härte gegen das Gebot: gehorchet der Obrigkeit! Es ist jeder menschlichen Antastung eben dadurch enthoben, daß es Wille und Gebot Gottes ist.

Noch eines darf ich nicht verschweigen. Die hier gegebene Erklärung steht isolirt da. Es ist also Pflicht der Pietät auf die gewöhnlichsten Erklärungsversuche Rücksicht zu nehmen. Man findet sie — außer den exegetischen Handbüchern — in jeder Dogmatik und in jedem Kirchenrechte. Wir können aus der Masse nur folgende drei herausheben: 1) Einige nehmen das Wort »Hurerei« im bildlichen Sinne d. h. vom »Götzendienste und Unglauben an Jesus Christus« und erklären auf diesen Grund hin eine solche Ehe für aufgelöst nach dem apostolischen Spruche: »Will der Ungläubige sich scheiden, so mag er sich scheiden; der Bruder oder die Schwester ist in einem solchen Falle nicht gebunden (1. Kor. VII, 15).« Dagegen spricht, daß wir Hurerei im bildlichen Sinne gar nicht nehmen können, das weiset der Zusammenhang so entschieden zurück, daß man lieber gar keine als eine solche Erklärung geben soll. Ferner, daß Jesus Christus nicht zu und nicht von Ungläubigen redet, sondern allein von den Gliedern seines Reiches (von Gläubigen). 2) Andere (an ihrer Spitze Maldonat und die Masse der Erklärer) nehmen den Ausdruck »entlassen« im kirchlich disciplinären Sinne von der Trennung des ehelichen Zusammenlebens nicht von der Auflösung des Ehebandes, also: Wer sein Weib entläßt es sei denn um der Hurerei willen, macht sie die Ehe brechen, und wer eine

*) Mand. 4, 1.

solche Entlassene heirathet bricht die Ehe" — denn es ist nur eine Scheidung eingetreten keine Lösung des Ehebandes. Aber dagegen spricht, daß der vorangeschickte Satz: "Wer sein Weib entläßt gebe ihr den Scheidebrief," ganz und allein von der Auflösung des Ehebandes steht, und consequent das gleich folgende: ich aber sage euch, wer sein Weib entläßt, gar keinen andern Sinn haben kann, wenn Christus überhaupt verstanden sein will. Ferner: eine Trennung bei fortbestehendem Ehebande war etwas Unerhörtes und Unbegreifliches. Das alte Testament hat davon gar keine Vorstellung und auch Jesus weiß nichts davon. Erst die kirchliche Gesetzgebung mußte eine solche Unterscheidung wegen der menschlichen Schwäche machen. Hätte Jesus blos von einer temporären Trennung reden wollen, so müßte er ganz andere Ausdrücke gewählt haben. So wie er sich ausdrückt, hat "entlassen" nothwendig den Sinn: das Eheband lösen. 3. Endlich halten noch Andere dafür, Jesus habe in den angeführten Stellen bloß die mosaischen Bestimmungen diesen Punkt betreffend erklären und den Mißbrauch den die Juden damaliger Zeit mit dem Scheidebriefe machten, rügen wollen, so daß die Scheidung auf den Fall der "Hurerei" nur für die Juden ausgesprochen sei. Diese Behauptung beruht auf einem großartigen Mißverständniße der ganzen Rede Jesu von V. 17 an. Zu ihrer Widerlegung reicht mehr als genug hin, was wir über die Worte Jesu bisher gesagt haben.

Die Literatur über diesen Ausspruch ist fast in's Unendliche angewachsen; sie selbst enthält das größte Zeugniß der Verlegenheit der Exegeten; aber die katholischen Erklärer hätten doch nur eine Stelle welche Schwierigkeit macht; alle übrigen und die Tradition sind in vollkommenster Uebereinstimmung, und es bliebe somit immer der erlaubte Ausweg: die Eine Stelle nach den übrigen klaren zu rectificiren und ex analogia fidei zu erklären. Den Protestanten aber bringen diese Verse entweder in Widerspruch mit seinem obersten Satze, die Bibel aus sich zu erklären, oder mit seinem kirchlichen Glaubensbekenntniße. Nimmt er den Ausspruch buchstäblich, so kommt er in Widerspruch mit dem was Jesus Christus an andern Orten und was die Apostel mit der größten Bestimmtheit lehren, daß der Mensch nicht trennen darf was Gott verbunden hat; nimmt er ihn nicht buchstäblich, so hält ihm seine eigene Kirche ihre Praxis

entgegen, welche eben auf Ehebruch hin nebst andern Gründen die Ehe für auflöslich erklärt. Man darf nur den ehrlichen Tholuck zur Hand nehmen um sich zu überzeugen, daß auch der größte Scharfsinn aus diesem Dilemma nicht herauskommt. Mit einer bloß vornehmen Miene wie sie Meyer annimmt, ist wenig geholfen: "excepto titulo fornicationis. Aber Mark. 10, 11 Luk. 16, 18 ist diese Exception nicht ausgesprochen... Markus und Lukas betrachten diese Exception als sich von selbst verstehend, und mit Recht." Mit welchem Rechte? und Paulus? und die ganze älteste Tradition? Baumgarten-Crusius geht noch weiter, er sagt: "Diese Ausnahme lassen Markus und Lukas weg. Aber die Kirche hat Recht: 1. daß sie auch dort hinzuverstehen ist; 2. daß der Sinn der Ausnahme weiter aufzufassen ist." Welche Kirche hat dieses Recht und woher?? Wie ganz anders Thiersch*), obgleich auch er die exegetische Schwierigkeit nicht gelöst sondern nur umgangen hat.

---

*) Wir wollen wegen ihrer Wichtigkeit die ganze Stelle hier aufnehmen. Er sagt (über christliches Familienleben S. 21 und flgde.): „Die Unauflöslichkeit des Ehebandes ist ein sittliches Grundgesetz. Sie folgt mit Nothwendigkeit aus der richtig erkannten ursprünglichen Würde des Menschen. Denn wie sich mit dieser die Vielweiberei nicht verträgt, so auch nicht die Trennung von dem einen Gatten und die Hingebung an einen andern. Soll die Hingebung sittlich und mit dem Adel der menschlichen Natur in Uebereinstimmung sein, so muß sie ausschließliche Hingebung auf Lebenszeit sein: „Nur der Tod soll dich und mich scheiden." „Der Schöpfer schuf sie von Anfang an, als Mann und Weib und sprach: deßhalb wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden zu einem Fleische werden, so daß sie nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch; was nun Gott zusammengefügt hat, soll kein Mensch scheiden." Matth. XIX, 4 — 6.

Von diesem Vorbild und Gebot war die mosaische Gesetzgebung abgegangen; Christus setzt, mit der Majestät des höchsten Gesetzgebers angethan, die ursprüngliche Ordnung wieder in alleinige Giltigkeit. Nach ihr müßen die, welche Christi Namen tragen, die Ehe beurtheilen, nach ihr allein dürfen sie die Ehe schließen. Sie sollen wissen, daß die Verbindung der Gatten nicht eine bloß menschliche, sondern eine göttliche That ist. Sie ist eine heilige Handlung, sie geschieht zwar durch

Einen neuen Gesichtspunkt gewinnen wir diesem Ausspruche Jesu ab, wenn wir auf die Motive welche ihn dazu veranlaßten

---

Menschen, aber in ihr thut Gott eine That. Unter irdischer Form ergeht eine himmlische Wirkung. Menschen dienen als Werkzeuge, durch welche ein Höherer Seinen Willen ausführt. Hat er ihn ausgeführt, so kann kein Mensch es ungeschehen machen, kein Mensch kann sich ohne ein Verbrechen darüber wegsetzen, und es an seinem Theil zu vereiteln suchen. „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.“ Leere Ceremonien, von Menschen erdachte Feierlichkeiten sind nicht Sakramente. Solche Handlungen, die dem äußern Anblick nach von Sterblichen vollzogen werden, in denen aber eine göttliche Handlung sich vollzieht, nennt man mit Recht, Geheimnisse, Mysterien oder Sakramente.

Ob ein greifbares Zeichen wie das Wasser der heiligen Taufe dabei ist, ist offenbar eine Nebensache gegen das Wesen gehalten. Nimmt man Sakramente in diesem umfassenden Sinne, so gehört die Schließung der christlichen Ehe ohne allen Zweifel zu ihnen. In ihr wird ein Band geknüpft, das durch menschliche Willkühr eben so wenig gelöst werden kann, als der Mensch vermag die einmal empfangene Taufe zu verwischen und ungültig zu machen. Er kann den Bund übertreten, aber er kann sich nie als einen darstellen, der nie im Bunde gewesen sei. So mit dem Bunde zwischen Gott und dem Menschen, so auch mit dem Bunde zwischen Mensch und Mensch.

Hiemit stimmt der weitere Ausspruch des Herrn im Evangelium bei Marcus X, 11, 12. „Wer immer sein Weib entläßt und eine andere freiet, bricht mit ihr die Ehe, und wenn ein Weib ihren Mann entläßt und einen andern freiet, so bricht sie die Ehe.“ So ohne alle Einschränkung, wie zu erwarten ist, wird hier und bei Lukas XVI, 18 der göttliche Grundsatz hingestellt. So wird derselbe Grundsatz auch von Paulus als Wort Christi eingeschärft und wiederholt (I. Korinth. VII, 10, 11, 39. Röm. VII, 1 — 3) und davor müßen alle Gedanken, Gelüste, Künste und Satzungen der Menschen weichen. Gestattet die griechische Kirche dem Manne nach Verstoßung des treulosen Weibes ein anderes zu nehmen, so kann dieß keine Norm für uns und keine Beruhigung für unser Gewissen sein. Dort wird dem Weibe nicht dasselbe Recht eingeräumt, und dieß ist schon ein Zeichen von dem Eindringen falscher Grundsätze, wie sie im Morgenlande, dem Lande der Erniedrigung und Unterdrückung des weiblichen Geschlechtes gelten.

Rücksicht nehmen. Wir werden aber darauf an geeigneter Stelle (XIX, 9) zurückkommen. Eine summarische Darstellung siehe in der Anmerkung zu unserm Verse.

33. Wiederum habt ihr gehört, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht falsch schwören, sondern dem Herrn sollst du deine Schwüre lösen.

Jesus führt das mosaische Gebot nach seiner (kürzern) traditionellen aber richtig gefaßten Formel an. Die Grundstellen aus denen es in's Kurze gezogen wurde, lauten: „Ihr sollt nicht schwören bei meinem Namen zu einer Lüge, daß du nicht entweihest den Namen deines Gottes: ich bin der Herr.“ 3. Mos. XIX; 12. vergl. dazu 2. Mos. XX, 7. Dann: „So Jemand ein Gelübde thut dem Herrn oder schwöret einen Schwur, dadurch seine Seele zu binden, soll er sein Wort nicht entheiligen. Alles was aus seinem Munde gegangen, soll er thun.“ IV Mos. XXX, 3. vergl. dazu 5. Mos. XXIII, 22.

Bei diesen Gebothen entstand aber die Frage, was „schwören“ heiße, und wann die Nichthaltung Meineid oder Uebertretung eines (beschwornen) Gelübdes sei; denn darüber gab der Buchstabe des Gesetzes keine Erklärung. Die Rabbinen nun stellten (nach 5. Mos. VI, 13: „Den Herrn deinen Gott sollst du fürchten, ihm sollst du dienen und bei seinem Namen schwören,“ sowie nach 2. Mos. XX, 7: „Du sollst nicht nehmen d. i. nicht aussprechen den Namen des Herrn deines Gottes zur Lüge,“) folgenden allgemeinen Kanon auf: Ein Schwur finde statt, wo in der Betheuerungsformel die Nennung des göttlichen Namens selbst vorkomme. Nur was unter Anrufung des göttlichen Namens beschworen werde, sei ein Eidschwur, alles Andere ein bloßes Versprechen. Die Betheuerung „beim Himmel bei der Erde bei Jerusalem u. s. w.“ begründe keinen Eid und verpflichte auch nicht unter einem Eide.*)

*) Schebuoth IV, 13: „Wenn Jemand sagt: ich trage euch bei einem Eide auf, ich binde euch bei einem Eide: so sind sie schuldig. Sagt er aber: bei Himmel und Erde! so sind sie frei. Bei dem Namen א״ד (Adonai), bei dem Namen י״ה (Jehova), bei Schaddai, Zebaoth . . . und so alle andern Beinamen Gottes machen schuldig.“

Diese rabbinische Definition — so sehr sie auch von den Exegeten angegriffen wird — ist richtig. Sie sagt keineswegs, daß man Versprechen beim Himmel u. s. w. zu halten nicht verpflichtet sondern nur daß ihre Nichthaltung kein Meineid sei.*)

34. Ich aber sage euch, daß ihr ganz und gar nicht schwöret. Weder beim Himmel, weil er der Thron Gottes ist,

35. noch bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist, noch bei Jerusalem, weil sie die Stadt des großen Königs ist,

36. noch bei deinem Haupte sollst du schwören, weil du nicht Ein Haar weiß oder schwarz machen kannst.

Die Vervollkommnung des mosaischen Gebotes durch Jesus Christus besteht in zwei Punkten. Sie stellen sich am einfachsten in der Hervorhebung des Gegensatzes dar, nemlich: 1) Bisher war der Meineid verbothen, von nun an ist es der Eid selbst. 2) Bisher galt die Anrufung des göttlichen Namens allein für einen Eid, von nun an jede Art des Schwures.

Der Herr spricht sich sonst nicht über die Gründe seiner Gebote aus; hier aber thut er's für beide Theile seines Verbothes. Für den zweiten in den obigen Worten: „Weder beim Himmel sollst du schwören, weil er der Thron Gottes ist u. s. w.,“ für den ersten unten in V. 37. Er hält absichtlich in der Beweisführung diese Ordnung ein. Denn vor Allem fragt man, wie es komme, daß auch

---

*) Die weitern rabbinischen Spitzfindigkeiten, wornach sie unter den Schwüren bei Geschöpfen unterschieden und hier einigen die Qualität eines Eides zuschrieben (vrgl. Matth. XXIII, 16 — 18), sowie die Leichtfertigkeit mit der sie sich über alle Schwüre hinwegsetzten, welche in ihrem Sinne keine Eide waren, berühren uns hier nicht, weil wir es nur mit dem allgemeinen Kanon zu thun haben. Jesus selbst geht Matth. XXIII, 16 von einem ganz andern Gesichtspunkte aus als hier. Dort verurtheilt er die Art und Weise, wie die Pharisäer den Schwur casuistisch verdrehten und herabwürdigten, hier spricht er ohne alle Nebenbeziehung vom Eide in der neuen Ordnung der Dinge gegenüber dem Eide nach dem alten Gesetze.

ein Schwur beim Himmel u. s. w. als Eidschwur gelte; dann erst, wie es komme, daß der Eid verbothen sei. Auf die erste Frage antwortet er: Der Grund dieser Gleichstellung mit dem Eide liegt darin, daß man bei solchen Betheuerungen Himmel und Erde nur nennt wegen ihres Zusammenhanges mit Gott und als die Stellvertreter Gottes des allwissenden und allgegenwärtigen Zeugen. Jeder Schwur bei einer Sache personificirt dieselbe und macht sie in dieser Personification zu einem Zeugen an Gottes statt des gerechten Richters und Wiedervergelters. Aus diesem Grunde schwört man nur bei heiligen und ehrwürdigen oder dem Menschen besonders theuren Dingen, indem sie allein würdige Stellvertreter Gottes sind, und ebenso schwört man bei diesen nur nach ihrem speziellen Verhältniße in dem sie zu Gott gedacht werden, also beim Himmel nicht als solchem, sondern in soferne er Gottes Thron, bei der Erde in soferne sie Gottes Fußschemel ist u. s. w. In der neuen Ordnung der Dinge nun wird diese innerliche geistige Anschauung der uns umgebenden Welt allgemein werden. Man wird im Himmel nur mehr den Thron Gottes, in der Erde nur mehr den Fußschemel Gottes sehen. Ihre Verbindung mit Gott wird also hervortreten, daß eine Betheuerung bei ihnen schlechthin gleich ist einer Betheuerung bei Gott selbst.

So lange eine solche geistige Anschauung nicht eingetreten ist, mag man zwischen Betheuerung bei Geschöpfen und Betheuerung bei Gott unterscheiden: wo aber sie statt hat, hört jede Unterscheidung hierin auf.

Unter den einzelnen Schwüren bei geschaffenen Wesen führt Jesus namentlich die auf, welche den Israeliten im gewöhnlichen Leben gang und gebe waren, und erweist aus Stellen der heiligen Schrift ihren Zusammenhang mit Gott und die Art und Weise, wie sie als Stellvertreter Gottes angesehen werden. Er sagt damit zugleich, daß diese Auffassung der geschaffenen Welt welche sich in der alten Ordnung der Dinge nur außerordentlicher Weise und bei den gotterleuchteten Propheten fand, im Neuen Bunde die allgemeine sein werden, denn alle Glieder des messianischen Reiches werden „gotterleuchtet, gottgelehrt“ sein. Beim letzten Beispiele gebraucht Jesus eine andere Wendung, die aber dasselbe aussagt, nur daß er statt einer Schriftstelle oder eines abstracten Lehrsatzes eine sprichwörtliche Redensart aufnimmt. Der

abstracte Satz würde lauten: Man schwört beim Haupte, weil Gott allein Gewalt darüber hat. Darum schwört man in ihm zugleich beim Herrn des Hauptes d. i. bei Gott selbst. Wenn der Mensch an seinem Haupte kein Haar ändern kann, so ist das gewiß der augenfälligste Beweis, daß nur Gott darüber Gewalt hat.

37. Es sei eure Rede: Ja ja! Nein nein! Was aber darüber, ist aus dem Bösen.

In diesen Worten gibt Jesus den Grund an, warum in der neuen Ordnung der Dinge (nach dem neuen Gesetze) auch der Eid verbothen sei: nicht weil er selbst böse sondern weil er aus dem Bösen ist. Wir müßen das recht beachten. Jesus sagt: 1) Aus der Natur des Eides ergibt sich, daß auch die indirecte Anrufung Gottes mit zum Eide gezählt werden muß. 2) Aus der Veranlaßung zum Eide aus seiner Quelle ergibt sich, daß der Eid selbst verbothen sein muß. Denn was aus dem Bösen ist darf im Reiche der Heiligkeit nicht vorkommen. Wir haben nur zwei Fälle: Entweder stellt Jesus das messianische Reich in seiner idealen Vollendung dar: dann ist von einem Eide so wenig die Rede als im Himmel oder im Paradiese (bei den ersten Eltern). Oder er stellt das messianische Reich in seinem Streben nach der Vollendung dar: dann soll von einem Eide nicht die Rede sein. Wir wissen, daß Jesus Beides in seiner Rede vereinigt. Er stellt den Neuen Bund dar nach seinem Ideale und somit auch den neuen Menschen nach dem was er sein wird und sein soll. Da Jesus von dem Gesetze des Neuen Bundes redet, also von den Forderungen welche er an den Menschen stellt, konnte er nur sagen: Ihr sollt nicht schwören. Hätte er vom Zustande des neuen Menschen gesprochen, so würde er gesagt haben: ihr werdet nicht schwören.

In der geschichtlichen Entwicklung, auf welche aber Christus keine Rücksicht nimmt, entspricht das Menschengeschlecht leider seinem Ideale noch nicht, darum mag noch der Fall eintreten, daß der Einzelne schwören muß*), aber deßwegen lautet das Gebot in

*) S. Thom. Causae (sc. jurandi — deren er sieben aufzählt) sunt propter bonum introducendum. Item aliae sunt causae duae propter malum amovendum. Dagegen ist seine Erklärung von omnino

seiner ununterbrochenen Kraft: „Ich sage euch nicht zu schwören — seid bestrebt den Stand der Vollkommenheit zu erreichen, daß der Schwur nicht mehr nothwendig ist, denn er ist vom Bösen.

„Wer erkennt, sagt der hl. Augustinus, daß der Eid nicht zu dem Guten d. h. zu dem an sich Wünschenswerthen zu zählen ist sondern zu dem Nothgedrungenen, der enthält sich davon so sehr er vermag, um sich dessen nicht zu bedienen als wo es die Nothwendigkeit erheischt. Ueber die Bergpr. XXX. — Da der Apostel Paulus den Christen befiehlt, mit keinem Menschen in Unfrieden zu leben, Frieden zu halten mit Allen, so fügt er hinzu: „Wenn es geschehen kann, so viel an euch liegt.“ Röm. XII, 18. So ist auch das Gebot Jesu zu verstehen: Schwöret durchaus nicht, wenn es geschehen kann, soviel an euch liegt. Zuweilen ist eidliche Versicherung erforderlich wegen Gott Seines Glaubens und Seiner Ehre u. s. w. Da ist der Eid nicht allein erlaubt, er ist Pflicht, er ist eine gott-

---

nicht richtig: Prohibet jurare omnino i. e. assidue. Vel omnino in sensu composito, i. e. in omni casu. Auch die Erklärung Tholuck's ist zu verwerfen: „Nur solche Eide verbiethet der Erlöser schlechthin, welche mit der Ehrfurcht gegen Gott streiten.“ Und was er zuvor sagt: „Die πλήρωσις des alttestamentlichen Gebotes besteht darin, daß eine noch größere Verehrung Gottes als im alten Testamente verlangt wird. Streitet nun keineswegs jedes Schwören mit der Verehrung Gottes, sondern nur das leichtsinnige, so kann auch nach der Absicht Christi nur dieses ausgeschlossen sein.“ Ebenso Berl.: parum cogitate et temere jurare. Das verrückt den Standpunkt ganz und gar den Jesus einnimmt. Nach seinen eigenen klaren Worten betrachtet er den Eid nach seiner Veranlassung nicht nach dem was er an sich ist. Wäre Christus davon ausgegangen, daß der Eid ein Akt der Gottesverehrung ist und daß im messianischen Reiche eine größere Verehrung Gottes eintreten werde (oder soll), so würde er zum Eide aufgefordert haben: Schwöret! schwöret recht heilig, recht gottbegeistert, nicht leichtsinnig, nicht übereilt! Gar nichts wäre ja einfacher als ein solcher Ausruf: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht falsch schwören. Ich aber sage euch: ihr sollt heilig und oft schwören.“ — Ganz anders Maldonat: ego autem dico, non jurare omnino, i. e. ne verum quidem jurare, intelligitur autem sine necessitate.

selige Handlung. Allein an dir christlicher Mensch, am Mangel deiner Wahrhaftigkeit, deiner Rechtschaffenheit soll es nicht liegen, daß man einen Eid fordere. Sei du denn einerseits ein solcher und bestrebe dich als ein solcher zu gelten, dessen bloßes Ja und Nein allen Glauben verdient und finden möge! Wo lesen wir, daß Jesus unser Herr seinen Worten etwas Anderes zur Betheuerung beifügte, als etwa: Amen, wahrlich? Folge du ihm nach (Kistemaker)." "Der Eid hat im Glauben seine positive und in der Unvollkommenheit respective in der Sünde seine negative Begründung. Eben weil er einen positiven Grund hat, ist er auch bei denjenigen in Anwendung, die zur Vollkommenheit berufen und für das Vollkommenere befähigt sind; und weil er einen negativen Grund hat, kann er nicht zur ordinären Aeußerung des Glaubenslebens werden. Ich kann nicht in derselben Weise Eide ablegen, wie ich im gemeinsamen Culte Gott preise. In dem Grade als die Sünde, welcher der Eid sein Dasein verdankt, entfernt wird, muß auch die Nothwendigkeit des Eides wegfallen; d. h. je mehr die mit der ewigen Wahrheit im Glauben Geeinten in ihrem innersten Wesen wahr werden und die Wahrheit thun, desto entbehrlicher wird der Eid. Immer gehört eine besondere Berechtigung dazu, in dieser Weise seinen Glauben zu bekennen (Jocham, Moraltheol. III, S. 51.)." Somit bleibt das Ideal für den Christen immer und allezeit: nicht zu schwören! Kein: nicht leichtsinnig u. s. w.

38. Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn.

39. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstehet dem Bösen; sondern wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem reiche auch die andere dar.

Den obersten Grundsatz der mosaischen wie überhaupt jeder Justiz die auf göttlicher Autorität beruhen will bildet das Recht der Wiedervergeltung. Die alte Gesetzgebung blieb consequent beim Buchstaben "Auge um Auge" u. s. w., die moderne suchte mehr in den Geist dieses obersten Prinzipes einzudringen; mit welchem Erfolge gehört nicht hieher.

Da nun Moses von der öffentlichen Rechtspflege an Gottes statt redet, da er jede Art Selbsthilfe und Rache ver-

biethet („du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst 3 Mos. XIX, 18.“): so fragt man, worin hier die Vervollkommnung des Gesetzes bestehe. Die gewöhnliche Erklärung ist, daß die Pharisäer in Mißdeutung des mosaischen Rechtsspruches die Privatrache sanctionirt hätten. Allein Jesus beruft sich nur auf den mosaischen Satz, er sagt nichts von einer Mißdeutung; jener Annahme fehlt zudem die geschichtliche Begründung, und Jesu wären, wenn er einer Gesetzesverdrehung entgegentreten wollte, alttestamentliche Aussprüche und Beispiele in Menge zu Gebote gestanden. vrgl. Spr. XXIV, 29: „Sprich nicht, wie er mir that, so will ich ihm thun, ich will jeglichem vergelten nach seinem Werke.“ Unter den Beispielen siehe Abraham, David. Ueberdem bliebe immer noch die Frage, worin besteht die Vervollkommnung des Gesetzes? Denn die Abwehr einer Mißdeutung ist noch keine Vervollkommnung und eine solche erwarten wir; Jesus verkündet sie in dem Gegensatz: ich aber sage euch.

Wir werden — ganz abgesehen von etwaigen pharisäischen Doctrinen — die Gegenüberstellung des neuen Gesetzes zum alten also zu denken haben: Wenn das alte Gesetz auch Selbsthilfe verbiethet und die Nächstenliebe gebiethet, so gebiethet es doch nirgends, die linke Wange darzureichen, wenn man auf die rechte geschlagen wird, und ebensowenig, dem Bösen nicht zu widerstehen. Im Gegentheile: es will, daß man dem Bösen widerstehe („zur Rede stellen sollst du deinen Nächsten, daß du nicht seinetwegen Sünde tragest. 3 Mos. XIX, 17.“) Der Geist des Alten Bundes ist Strenge der Geist des Neuen Milde. Darin sind sie bei ganz gleichlautendem Gesetze: Auge um Auge! einander entgegengesetzt, indem es im Geiste des Alten Bundes liegt, die Strenge des Gesetzes anzurufen, im Geiste des Neuen die Strenge des Gesetzes abzuwehren. Wenn man die alttestamentliche Geistesrichtung in's Auge faßt, so fordert sie: Wiedervergeltung, Auge um Auge — nicht durch den Menschen wohl aber durch Gott. Und wenn man die neutestamentliche in Ein Wort zusammenfassen will, so heißt sie: Vergebung, Vergeltung des Bösen mit Gutem. Die Psalmen und die Propheten in denen wir den Geist des Alten Testamentes kennen lernen, sind voll von diesem rechtverstandenen:

Auge um Auge, oder dem: „Vergilt ihnen o Herr nach ihrer Bosheit!“

Wir mögen also sagen: Bisher lautete die Regel: Auge um Auge d. i. Widerstehe dem Bösen, und nur die Ausnahme: Widerstehe dem Bösen nicht. Von nun an lautet die Regel: Widerstehe dem Bösen nicht, und nur die Ausnahme: Widerstehe dem Bösen. Darin besteht die Vervollkommnung des Alten Bundes. Das ist der Geist des neuen Menschen gegenüber dem alten.

Während der Beleidigte des Alten Bundes in Stellvertretung der göttlichen Gerechtigkeit das Gesetz für sich aufrief, soll der Beleidigte des Neuen Bundes in Stellvertretung der göttlichen Güte Langmuth und Erbarmung das Gesetz ab- und zurückhalten. Der oberste christliche Grundsatz lautet: den Bösen durch Güte zu entwaffnen; der oberste mosaische: den Bösen durch das Gesetz zu entwaffnen. Der alte Geist war der des Recurses an das göttliche Gericht, der neue Geist ist der an die göttliche Erbarmung. Vergleiche das davidische: Herr vergilt ihnen! mit dem christlichen: Herr vergib ihnen! Dieß drückt Jesus außer dem allgemeinen und negativen: „Widerstehe dem Bösen nicht,“ noch in einem anschaulichen starken Beispiele aus: Wenn dich Einer auf die rechte Wange schlägt u. s. w. d. h. wenn dich Einer beschimpft, so zeige dich bereit eine zweite Beschimpfung zu ertragen. Wie aber geschieht dieß? Die Antwort ist einfach: durch die christliche Ruhe Sanftmuth und Ergebenheit, die man bewahrt und dem Beleidiger allein entgegenstellt.

Zum ersten Beispiele fügt Jesus noch:

40. Und dem der mit dir rechten und dein Kleid nehmen will, lasse auch den Mantel.

41. Und wer dich zu Frohndienst drängt eine Meile (Wegs), gehe mit ihm zwei.

42. Dem der dich bittet gib, und von dem der bei dir entlehnen will wende dich nicht ab.

Alle diese Beispiele spiegeln die Gesinnung welche in der neuen Ordnung der Dinge dem Verkehre mit dem Nebenmenschen zu Grunde liegen muß, sie enthalten aber keine Directive für die einzelnen Handlungen, d. h. sie fordern Gleichförmigkeit dem

Geiste nicht dem Buchstaben nach. Denn 1) auf die Handlung wirken außer der innern Gesinnung noch andere Umstände ein. Da nun Jesus Christus solche weitere Umstände nicht berücksichtigt, kann sein Gebot nicht für die einzelne That nach ihrer Erscheinung sondern nur für die jeder That zu Grunde liegende Gesinnung gelten*). 2) Wenn Jesus Christus Gleichförmigkeit dem Buchstaben nicht dem Geiste nach gefordert hätte, so würde sein eigenes Leben damit im Widerspruche stehen. Denn als er selbst auf die rechte Wange geschlagen wurde, reichte er die linke nicht dar, sondern zog den Beleidiger zur Verantwortung.**) 3) Endlich wären bei buchstäblicher Ausführung des in Beispielen Dargelegten die Mittel oft im Widerspruch mit dem Zwecke. Der Christ soll in seinem Thun und Lassen nicht überhaupt Güte Milde und Nachgiebigkeit darstellen, sondern die Güte und Milde Gottes die von seiner Heiligkeit und Weisheit nicht getrennt werden darf.***) Der

---

*) Vrgl. den Grundsatz der Moral: bonum ex integra causa; malum ex quolibet defectu. In derselben Weise kann „dem Bösen widerstehen" zur Nothwendigkeit werden, wie der Eid.

**) Joh. XVIII, 23: „Habe ich unrecht geredet so beweise es, habe ich aber recht geredet warum schlägst du mich?" Noch stärker ist die Abwehr des Apostels: „Dich wird Gott schlagen du übertünchte Wand. Du sitzest da mich nach dem Gesetze zu richten, und befiehlst wider das Gesetz mich zu schlagen." Apostelgesch. XXIII, 3.

***) „Der Christ in seiner Vollendung ist das Kind seines himmlischen Vaters und mithin κοινωνὸς τῆς θείας φύσεως 2 Petr. I, 4. Was Gutes in ihm ist, muß daher dem Guten des Urquells ähnlich sein, und so muß auch seine Liebe den Charakter der Liebe Gottes tragen. Die Gottesliebe ist nie ohne die Heiligkeit und Weisheit, und weil dieß, so verhält sie sich zum Bösen nicht bloß gewähren lassend, sondern auch einschränkend und strafend, theils nach der innern Nothwendigkeit der Natur der Gottheit, theils zum Heil des Bösen selbst, theils zum Besten der menschlichen Gesellschaft. So kann denn also auch die Liebe des Christen dem Bösen gegenüber nicht bloß geduldig leidend erscheinen, sondern nur in dem Maaße, als dadurch einmal die Ehre Gottes und seine Heiligkeit unter den Menschen, dann das Heil der bösen Menschen und endlich das Beste der menschlichen Gesellschaft nicht gefährdet wird. So nach dem Ganzen der christlichen Wahrheit aufgefaßt, erhält unser

hl. Augustin sagt deßhalb: „Diese Vorschriften beziehen sich mehr auf die Zubereitung des Herzens die innerlich ist, als auf das Werk welches offen geschieht, also daß im Verborgenen des Gemüthes Geduld mit Wohlwollen bewahrt nach außen hin aber das gethan werde, was denen nützen zu können scheint welchen wir Gutes wollen müßen.“

Zu den einzelnen Ausdrücken bemerke:

Jesus setzt Vers 40 den Fall, daß Jemand auf unser Kleid Anspruch mache und dasselbe durch richterlichen Spruch an sich zu bringen suche. Da soll man um dieß zu verhüten und den Gegner zu begütigen, lieber auch noch den Mantel herlassen. Der Anspruch ist ungerecht, aber nach dem allgemeinen Satze: dem Bösen nicht zu widerstehen, verliert man lieber Rock und Mantel, als daß man es auf einen Richterspruch d. i. einen Widerstand ankommen ließe. Im ersten Beispiele: Wenn dich Jemand auf die rechte Wange schlägt u. s. w., lehrt Jesus, nicht beim Gerichte Hilfe zu suchen und das Gesetz „Schlag um Schlag“ nicht aufzurufen. Im zweiten geht er noch um einen Schritt weiter und fordert selbst, sich auf keinen Richterspruch einzulassen, auch wo ein Anderer das Gesetz aufruft. Der Fall hat mit jenem früheren (V. 25) deßhalb nichts gemein, weil dort eine gerechte Klage hier aber eine ungerechte vorausgesetzt wird.

Das dritte Beispiel (V. 41) steht mit den vorhergehenden zwei in keinem so engen Zusammenhange wie sie unter sich; es hebt von den verschiedenen Arten ungerechter liebloser Forderungen jene hervor, welche an einen ebenso verhaßten als drückenden öffentlichen Dienst

---

Ausspruch den Inhalt: In einem solchen Grade sollt ihr, meine Jünger, frei sein von Rachbegierde, daß ihr, so fern nicht Gottes Ehre, eures Beleidigers und der Gesammtheit Wohl ein Anderes erfordert, in geduldiger Selbstverläugnung sogar mehr thut, als der Uebermuth von euch fordert.“ Tholuck. S. 304, 305. Maldonat unterscheidet, was de praecepto an diesem Ausspruche sei und was consilium. Praecepti haec sunt: primum ut vindictam non quaeramus . . . Consilii autem est, ut quamvis neque caritas, neque dei gloria id a nobis exigat, mortificationis tamen nostrae causa ad verbum haec omnia faciamus.

erinnerte. Von den Persern an war es Sitte geworden, daß die Courriere bei jeder Station Menschen Pferde oder Geschirr bis zur nächsten fordern konnten. Das Wort dafür wurde dann auf jede andere ähnliche drückende Forderung übertragen. Wenn Jesus sagt: wo Jemand verlangt, daß du ihm Wegweiser oder Träger seiest eine Meile weit, so gehe zwei mit ihm — da hat er eine Privatforderung vor Augen, keine von Staatswegen die wenn auch drückend im Gesetze begründet war.

Der letzte Ausspruch endlich (V. 42) faßt das bisher beispielsweise Gesagte in einen allgemeinen Satz zusammen. Er enthält positiv was negativ schon V. 39 gesagt war. Dem Fordernden geben heißt eben auch: dem Bösen nicht widerstehen. Jesus schließt selbst ungerechte Begehren in seine Ermahnung ein, um wie viel mehr also gerechte d. i. Bitten und Ansprüche an Hilfe und Beistand, die nicht zu verweigern auch im Sinne des Alten Gesetzes lag! vrgl. 5 Mos. XV, 7, 8: „Wenn unter dir sein wird ein Dürftiger . . so verhärte dein Herz nicht und verschließe nicht deine Hand . . . sondern aufthun sollst du deine Hand und leihen so viel als hinreicht für seinen Mangel“ u. s. w. Vrgl. darüber weiter unten wo vom Almosen die Rede ist.

43. Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind.

Die beiden Ausdrücke: Nächster und Feind bilden keinen direkten Gegensatz sondern: Nächster und Fremder, sowie Freund und Feind. Darum entsteht vor Allem die Frage ob „Nächster“ für die nähere Bestimmung von „Feind“ oder umgekehrt letzteres für ersteres maaßgebend sei. Da „du sollst deinen Feind hassen“ rabbinisch-traditioneller Zusatz ist, muß nothwendig die Erklärung von der Bestimmung des Wortes „Nächster“ ausgehen und darnach jene vom „Feind“ modificirt werden.*)

Unter „Nächster“ versteht das mosaische Gebot wie sich aus dem Zusammenhange unzweifelhaft ergibt, das israelitische Volk; denn

*) Gegen Maldon. (diliges proximum tuum i. e. amicum) und die Mehrzahl der Erklärer auch das neueste Bibelwerk: „Die Pharisäer beschränkten das Gebot auf Freunde.“

die Stelle selbst heißt: „Du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ 3 Mos. XIX, 18. Diesem gegenüber bezeichnet das Wort Feind Allen und Jeden der nicht zur jüdischen Nation gehört, und nach der isolirten und oppositionellen Stellung welche Israel zum Heidenthume einnimmt, ihr zugleich als Feind und Widersacher gegenüber steht.*) Das Wort Feind hat somit ganz denselben Sinn, den wir im politischen Sprachgebrauche damit verbinden. Was nicht zur Nation gehört ist Feind.

Daß der Jude seine Nation liebe und alle Nicht-Juden hasse, ist eine historische Thatsache. Schon Tacitus sagt: „Unter sich bewahren sie beharrliche Treue stets bereites Erbarmen gegen alle Andern aber tödtlichen Haß (Hist. 4, 5).“ Dieser Haß ist nach der ganzen rabbinischen Lehre nicht bloß erlaubt sondern gebothen. Siehe die Nachweise bei Wetstein. R. Isaak lehrt: Erweise den Heiden kein Wohlwollen und kein Erbarmen. Medrasch Tehillim f. 26. 4. R. Nachman Ben Juda lehrt: Sprüche VIII, 13 (Furcht des Herrn ist's den Bösen zu hassen) befiehlt, daß wir mit Haß den Bösen verfolgen. Pesach f. 113. 2. Maimonides stellt als Lehrsatz auf: „Die Heiden mit denen wir in keinem Kriege sind, dürfen wir zwar nicht tödten, aber es ist verbothen, sie aus Todesgefahr zu erretten (vrgl. Ligtf. II, 295.).

Haß der Heiden, der indeß vom rabbinischen Fanatismus wohl zu trennen ist, lag im Geiste des mosaischen Gesetzes, da die Feinde Israels zugleich auch als Feinde Gottes und Widersacher Seiner Ordnung betrachtet wurden. Der Eifer für die Ehre Gottes und die Furcht vor dem geistigen Verderben welches die Heiden allzeit über Israel gebracht hatten, führte mit unabweisbarer Consequenz zum Hasse der Feinde Israels. Daß der Haß des Feindes die Liebe des Menschen nicht ausschließe, zeigt das Beispiel des Propheten Elisäus (4 Kön. VI, 8—23). Denn zu jeder Zeit bewährt sich der Satz, daß man den Feind hassen den Menschen aber lieben kann.

*) Vrgl. Jos. Antiqq. 11, 6, 5 wo Haman von den Juden sagt: sie seien ἔθνος ἐχθρὸν πᾶσιν ἀνθρώποις. 1 Thess. II, 15 wo der Apostel von den Juden sagt: „Die Gott mißfallen und aller Menschen Widersacher sind.“

Der Spruch: „Hasse den Feind“ ergab sich einfach und richtig aus dem Geiste des Gesetzes als ein Corollarium (Beigabe) zu: Liebe deinen Nächsten, und die sogenannten Rachepsalmen liefern reiche Belege, daß dieser Haß als etwas Heiliges betrachtet wurde vrgl. Ps. V, 11. IX, 20, 21, XXVII, 4, 5. XXXIV, 24. LVIII, 14. CVIII, 29. CXXXVIII, 21.

Die rabbinische (spätere) Auffaßung dieser Formel war extravagant; das Gesetz erlaubt keine Rache d. i. kein böses Werk, das wir dem Feinde als Mensch dem Menschen zuzufügen berechtigt wären wo wir könnten, sondern setzt nur eine Schranke der Liebe die Jesus Christus aufhebt. Bisher lautete der Satz: du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst; von nun an heißt das Gebot: du sollst jeden Menschen lieben wie dich selbst*) Ein anschauliches Bei-

*) Lex vetus amorem docet in proximos, nova in extraneos. Tertull. Viele Erklärer selbst Tholuck meinen, daß Jesus gegen eine falsche rabbinische Interpretation seinen Satz aufstelle, und beziehen zumal den Satz: „Du sollst deinen Feind hassen“ auf persönliche Feindschaft. „Auch hier also stellt sich der Erlöser der fleischlichen Auffaßung des alttestamentlichen Gebotes gegenüber . . . Die fleischliche jüdische Auffaßung will unter ὁ πλήσιος (רֵעַ) wie das additamentum und der Gegensatz Christi zeigt den Freund verstanden wissen.“ S. 321. und nochmal: „Der Gegensatz Christi trifft einzig und allein die Auffaßung des alttestamentlichen Gebotes, nach welcher ὁ πλήσιος und ὁ ἔχθρος Feinde und Freunde im gewöhnlichen Verkehre des Lebens bezeichnen.“ S. 326. Aber das scheint mir entschieden falsch; denn 1) von einer solchen Lehre, daß man seinen persönlichen Feind hassen dürfe, weiß die rabbinische Moral nichts; mir wenigstens ist keine solche Sentenz bekannt, und Tholuck führt auch keine an. Sie wäre in zu direktem Widerspruche mit 2 Mos. XXIII, 3, 4 („So du triffst auf den Ochsen deines Feindes . . . der irre geht, bringe ihn zurück u. s. w;“ denn hier spricht Moses von persönlicher Feindschaft) und mit dem Verbothe Rache zu nehmen, als daß sie auch nur denkbar wäre. 2) Jesus würde in diesem Falle das Gesetz nicht erfüllt sondern nur eine schreiende Mißdeutung desselben abgewehrt haben. Auf solche Mißdeutungen geht er aber nicht ein. Ich glaube, daß Jesus auf die rabbinische Deutung vom Hasse des Feindes in ihrer fanatischen Ausdehnung gar keine Rücksicht genommen, sondern daß er streng beim Satze: „du

spiel der alttestamentlichen Beschränkung der Nächstenliebe die der neue Bund entfernt, biethet die Bestimmung über das Erlaßjahr: „Es erlaße jeglicher Schuldherr sein Darlehen, das er seinem Nächsten geliehen; er soll nicht drängen seinen Nächsten... den Ausländer magst du drängen (zur Bezahlung) 5 Mos. XV, 2, 3.“ Ebenso jene über den Wucher: „Du sollst nicht nehmen Zins von deinem Bruder... Vom Ausländer magst du Zins nehmen 5 Mos. XXIII, 20, 21.“ Noch stärker ist die Vorschrift über das Betragen gegen die Moabiter und Ammoniter: „Du darfst nicht ihr Wohl und Bestes suchen alle deine Tage auf ewig Ebd. XXIII, 7.“

Wie diese Beschränkung gehoben werde zeigt Jesus in Beispielen:

44. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und bethet für eure Verfolger.

Diese Worte welche keiner Erklärung bedürfen werden noch eindringlicher, wenn wir die Feinde ins Auge fassen, welche Jesus Christus zunächst meinte, nemlich die Römer! Die Juden hatten einen tödtlichen Haß gegen die Römer, den sie als etwas Heiliges in sich nährten und stärkten: dieser Gesinnung tritt Jesus entgegen mit der Forderung: liebe sie wie dich selbst wie deine Volksgenossen! Wer vermag das, mochten bei diesen Worten Tausende denken? Aber gerade darin zeigt sich die neue Ordnung der Dinge, daß der Mensch von nun an vermag was er bisher nicht vermochte.

Diese Liebe ist eine rein christliche Tugend, und schon die ersten christlichen Apologeten heben sie mit besonderm Nachdruck hervor. Der Verfasser des Briefes an Diognet sagt: „Die Christen lieben ihre Hasser (Diogn. 6. p 498 A).“ Athenagoras: „Welches sind nun die Worte (Grundsätze) in denen wir erzogen werden? Ich sage euch: Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, bethet für eure Verfolger (Legat. pro Christ. 11).“ Theophilus: „Das Evangelium sagt: Liebet eure Feinde und bethet für eure Verfolger (ad Autol. III, 14).“ Der hl. Justinus spricht wiederholt sowohl in seinen Apologien als in seiner Vertheidigungsschrift gegen

---

sollst deinen Feind hassen,“ in soweit er nach dem Geiste des mosaischen Gesetzes richtig ist, stehen blieb. Die Sentenz ist wie gesagt, da jede persönliche Rache ausgeschlossen ist, negativ, eine Schranke der Liebe die er als Vollender des Gesetzes aufhebt.

Tryphon von diesem Gebothe Christi sowie die apokryphen Homilien des hl. Clemens (III, 19, XI, 32). Späterer Zeugen bedarf es nicht, nur das Eine wollen wir noch bemerken, daß sich selbst die Häresie dieses Ausspruches bemächtigte, um zu beweisen daß der Gott des Neuen Bundes ein anderer sei als der des Alten. Cerdo (bei Theodoret. 1, 24) stellt sie einander also gegenüber: „Der gerechte Gott befahl im Gesetze den Freund zu lieben und den Feind zu hassen; der gute Gott befahl auch die Feinde zu lieben!“ So ganz unerhört klang diese Lehre. Man sage nicht, daß sich auch bei den Alten viele Aussprüche über Feindesliebe finden. Es waren vereinzelte Worte, die That fehlte. Die Christen aber hatten eine Wolke von Zeugnißen, daß sie im Werke ihre Todfeinde liebten und mitten unter den Qualen für ihre Verfolger betheten.

45. Auf daß ihr seid Kinder eures Vaters im Himmel, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und er regnet über Gerechte und Ungerechte.

Die Pflicht einer solchen allgemeinen Liebe gründet sich, wie Jesus hiemit zeigt, auf das messianische Vorrecht Kind Gottes zu sein. Das Kind nimmt sich in Allem den Vater zum Vorbild, der Christ Gott; dadurch wird er Gott ähnlich und erweiset sich als irdisches Abbild seines himmlischen Vaters. Wenn nun kein Wesen von der Liebe Gottes ausgeschlossen ist, so darf auch der Christ keines von seiner Liebe ausschließen. Und wenn Gott auch den Sünder liebt, also im vollsten Sinne des Wortes Böses mit Gutem vergilt und jene segnet die ihm fluchen, wie kann und darf der Christ anders handeln? Für ihn liegt das Motiv seines Handelns in Gott, für Gott in seinem Wesen. Gott liebt den Bösen um Seiner selbst willen, der Christ um Gottes willen und darum vermag er's.

Zunächst ist der Ausdruck: Kind (Sohn) Gottes nach dem Sprachgebrauche des alten Testaments im bildlichen Sinne von der Aehnlichkeit hergenommen. Dieß ist auch das erste Vergleichungsglied welches Jesus Christus im Auge hatte, da er weiter sagt: „Denn er (Gott) läßt seine Sonne aufgehen u. s. w.“ Die Benennung aber „Sohn (Kind) Gottes“ weiset auch zugleich auf die Gottwohlgefälligkeit hin, auf die Liebe und besondere Sorgfalt

mit der Gott über denen wacht die seine Söhne heißen. Es ist ein inniges Wechselverhältniß der Liebe. In diesem Sinne heißt der Messias „Sohn Gottes“, ein Prädicat das zugleich auf alle Glieder des messianischen Reiches übertragen wurde. Auf diese Weise wendet es Jesus Christus auch an. Dann übersetzen wir entsprechender: Auf daß ihr Kinder Gottes werdet (das griechische Wort γένησϑε heißt beides) d. h. auf daß ihr aller Segnungen des messianischen Reiches theilhaftig werdet. Alle Güter der messianischen Zukunft sind in dem Einen Worte: Kind Gottes enthalten. Sie werden Kinder Gottes d. i. gottwohlgefällig gesegnet und beschützt, weil auch er seine Sonne aufgehen läßt, d. h. weil er denselben Maaßstab in seinem Verhalten gegen die Menschen einhält. Endlich werden wir noch Kinder Gottes durch unsere Vereinigung mit Jesus Christus den Sohn Gottes von Ewigkeit; aber dieses neue Verhältniß in das wir durch Christus mit Gott treten, wird hier nicht weiter berührt.

Diese Liebe um Gottes willen ist indeß keine Liebe der Feigheit Schwäche und Gleichgiltigkeit gegen das Böse sondern die Liebe der Heiligkeit und des sittlichen Ernstes. Die Gesinnung allerdings ein ausnahmsloses Gesetz muß darum auch hier vom Werke nach seiner pur äußerlichen Erscheinung unterschieden werden. Anders könnte sie wohl eine Liebe um Gottes willen sein, aber sie wäre keine Liebe nach dem Willen Gottes und keine nach dem Vorbilde seiner Liebe.

46. Denn wenn ihr die liebet welche euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Thun nicht auch die Zöllner dasselbe?

47. Und wenn ihr nur eure Brüder grüßet, was Ausgezeichnetes thut ihr? Thun nicht auch die Heiden dasselbe?

Zum obigen ersten Beweggrunde fügt Jesus Christus noch einen zweiten, der wohl untergeordneter Natur aber für die Zuhörer nach ihren eigenen Zugeständnißen von höchst eindringlicher Schärfe und ganz für sie berechnet war. Er löst dabei, um recht anschaulich zu sprechen, den Einen Satz (V. 45) der den Beweggrund enthält, in seine zwei Theile auf, indem er sagt: 1) Ihr schließet die Zöllner vom messianischen Lohne aus, weil sie ihn nicht verdienen.

Wenn nun ihr nicht mehr thut als eben auch die Zöllner thun, wie soll er euch zu Theil werden? Denn Jedem wird vergolten nach seinen Werken und jeder Lohn muß verdient werden. 2) Ihr schließet die Heiden vom messianischen Reiche aus, weil dazu ein vorzüglicher Grad von Heiligkeit gefordert wird, den sie nicht haben. Wenn nun ihr nicht mehr thut als eben auch die Heiden thun, worin soll euer Vorzug bestehen? Denn bei Gott gilt kein Ansehen der Person, sondern unter jedem Volke — wer ihn fürchtet und recht thut der ist ihm angenehm (Apstgsch. X, 35, vrgl. dazu Is. LVI, 4 — 7).

Die ganze Beweisführung in einen Satz zusammengezogen lautet somit: Der messianische Lohn ist Sache des Verdienstes; verdient wird er durch einen ausgezeichneten Grad der Heiligkeit und Vollkommenheit. Dazu gehört wesentlich die Liebe des Nächsten wie sie die neue Ordnung der Dinge vorschreibt d. i. die Feindesliebe. Also gibt es ohne sie keine Theilnahme am Reiche Gottes oder was dasselbe ist keine Kindschaft Gottes. Vrgl. oben: „Auf daß ihr seid (werdet) Kinder eures Vaters im Himmel.“

Zöllner und Heide bezeichnen nach jüdischer Anschauung jene Menschen welche auf der tiefsten Stufe des sittlichen Lebens stehen. Zöllner und Sünder, Heide und Sünder war dem Juden identisch. Jesus Christus geht von dieser Vorstellung aus ohne sie zu adoptiren, und gründet darauf seinen Lehrsatz, daß eine Liebe welche sich auch bei Sündern finde, keinen Anspruch auf die messianische Vergeltung haben könne.

Aber möchte man entgegnen, paßt diese Vergleichung, da die Zöllner das Gebot der Nächstenliebe im Sinne des mosaischen Gesetzes offenbar nicht erfüllten? Man kann zugeben, daß sie ihres Gleichen lieben, aber nicht ihren Nächsten den sie bedrücken und bestehlen. Also besteht zwischen der Liebe eines Zöllners und der eines rechtschaffenen Juden ein großer Unterschied. Jesus läugnet diesen Unterschied nicht, aber er weist darauf hin, daß er nur graduell nicht im Wesen der Liebe selbst begründet sei. Die Liebe des Zöllners wie die des rechtschaffenen Juden ist eine bloß natürliche; der Jude liebt im Mitjuden, der Zöllner in dem der seines Gleichen ist sich selbst, der tiefste Beweggrund ist der der natürlichen Zusammengehörigkeit. Aber diese natürliche Liebe reicht für

das Reich Gottes nicht aus, es fordert eine übernatürliche d. i. eine um Gottes willen, welche sich allein in der Liebe des Feindes kund gibt, denn ihn kann man nur um Gottes willen und aus übernatürlichen Beweggründen lieben, da die natürlichen alle zum Hasse treiben.

Liebe aber ist, was indeß kaum zu bemerken nothwendig sein wird, nicht die empfindsame affektvolle Liebe, sondern die theologische d. i. jene Werthschätzung wornach der Mensch jeden seiner Mitmenschen so hoch und werth hält als sich selbst.

48. Seid also ihr vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Jesus zieht aus dem Gesagten als strenge unabweisbare Folgerung das Streben nach der Vollkommenheit. „Seid also ihr“ d. i. die ihr am Reiche Gottes Theil nehmen wollt, ihr müßt vollkommen sein. Vollkommen sein wie Gott vom Menschen ausgesagt heißt ein ungetrübtes und ebenmäßiges (nicht verzerrtes) Abbild Gottes sein. Der obige Ausdruck „Kind Gottes sein“ erklärt den hier gebrauchten „vollkommen sein wie Gott.“ Die Kindschaft besteht in der Aehnlichkeit mit Gott und eben darin auch die Vollkommenheit. Der Mensch ist vollkommen welcher ein vollkommenes Kind Gottes ist.

Jesus gebraucht mit Absicht den Ausdruck „vollkommen“ statt des scheinbar ganz gleichbedeutenden „ähnlich.“ Denn die Aehnlichkeit hat Unähnlichkeit zur Voraussetzung; jede Aehnlichkeit ist nur eine theilweise; die christliche Vollkommenheit schließt aber jede Unähnlichkeit aus; der vollkommene Christ ist ganz und nur Abbild Gottes im Himmel; nichts findet sich in ihm worin sich nicht das Bild Gottes spiegelte.

Zunächst gilt diese Folgerung von der Pflicht der Liebe. Seid vollkommen in eurer Liebe wie euer himmlischer Vater vollkommen in seiner Liebe ist. Aber Jesus läßt den Satz in seiner unbeschränkten Allgemeinheit stehen, schon darum weil in der Liebe das ganze Gesetz enthalten ist. Wer in seiner Liebe das Bild Gottes rein und vollkommen abspiegelt, worin sollte er's nicht thun?

Sechstes Kapitel.

Fortsetzung: Almosen. Gebet (das Vater Unser). Fasten. Sorge um himmlische Güter.

1. Gebet acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Menschen um von ihnen gesehen zu werden: wenn aber nicht, habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater der im Himmel ist.

Jesus Christus hatte oben V, 10—12 von einem großen Lohne gesprochen, der mit der Gerechtigkeit verbunden sei. "Selig die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Freuet euch und frolocket, weil euer Lohn groß ist im Himmel." Von hier an bezeichnet er nun die Intention welche unserm Streben nach der Gerechtigkeit um jenen Lohn zu erhalten, zu Grunde liegen müße. Alle Werke der Gerechtigkeit d. i. alle guten Werke haben nur dann einen Werth vor Gott und in Folge dessen einen Lohn (eine messianische Vergeltung), wenn ihr erster und letzter Beweggrund (ihr Motiv) der Wille und die Ehre Gottes ist. Der Grund, warum man in jedem andern Falle einen Lohn gar nicht haben könne, liegt einfach darin daß man nicht für Gott und das messianische Reich gearbeit hat. Wer für Gott und den Himmel arbeitet, darf von da seinen Lohn erwarten; wer für die Menschen (um ihretwillen) arbeitet, muß ihn bei diesen suchen. Consequent kann er von Gott nichts erwarten.

Der Zusammenhang von VI, 1 mit V, 10—12 ist zu schlagend schon im Wortlaute dieser Verse enthalten, als daß er übersehen werden könnte. Jesus greift also nach kurzer Unterbrechung einen früher ausgesprochenen Grundsatz wieder auf und entwickelt ihn nach

seinen weitern Folgen. Außerdem aber mögen wir sagen: Jesus legte im ersten Haupttheile seiner Rede dar, worin die messianische Gerechtigkeit bestehe (V, 3—15); im zweiten, welches ihr Vorzug sei (V, 17—48); im dritten nun auf den er jetzt übergeht, welche Grundlage sie habe, aus welcher Wurzel sie herstamme. Während er im ersten Theile die Grundlehren des neuen Gesetzes ohne weitere Berücksichtigung anderer Meinungen und Grundsätze darlegt, im zweiten dessen Verhältniß zum alten Gesetze nachweist, sieht er sich jetzt bei der Erklärung über die Motive zu den Werken der christlichen Gerechtigkeit (des neuen Gesetzes) veranlaßt, in einen entschiedenen Widerspruch gegen die pharisäischen Motive zu treten, da sie nur zu leicht auch die Triebfeder des neuen Lebens werden könnten.

Ueber die Natur des Lohnes vergl. oben V, 10; über den Ausdruck „euer Vater der im Himmel ist" siehe unten VI, 9. Wir bemerken hier nur, daß die Juden zwischen Himmel und Paradies unterschieden. Sie kannten zwei Orte der jenseitigen Vergeltung: das Paradies für die Frommen die Gehenna (Hölle) für die Gottlosen; beide Orte waren unterirdisch und Eines vom Andern nur durch eine Scheidewand oder nach andrer Vorstellung durch einen (schmalen) Abgrund getrennt, so daß die Abgeschiedenen an beiden Orten mit einander reden konnten. Eine oberirdische Vergeltung sollte erst mit der Auferstehung durch den Messias eintreten. Indem nun Jesus ausdrücklich auf jenen Lohn verweist der im Himmel oder wie er sagt beim Vater im Himmel ist, unterscheidet er die Vergeltung des neuen Gesetzes scharf und für die Juden in unzweideutiger Verständlichkeit von der Vergeltung die sie bisher an die Gerechtigkeit und Heiligkeit geknüpft hatten.

Jede Lehre insbesondere aber jede Warnung, und eine solche enthalten die Worte: gebet acht! wird eindringlich und deutlich durch Beispiele. Breve iter per exempla. Diesen Weg — sei's durch Beispiele sei's durch Parabeln (indirecte Beispiele) hält Jesus überall ein und so auch hier. Er zeigt, wovor man sich hüten und was man beachten müße, concret an jenen Werken welche von jeher auch bei den Juden vorzugsweise als gute Werke (Werke der Gerechtigkeit) galten und geübt wurden, nemlich am Almosen Bethen und Fasten.

2. Wenn du also Almosen gibst, posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler thun in den Synagogen und auf den Gassen, damit sie von den Menschen gepriesen werden. Wahrlich ich sage euch: Sie haben ihren Lohn.

Mit „also“ leitet Jesus die Anwendung seines allgemeinen Grundsatzes auf die einzelnen Vorkommniße ein: „Wenn du also nach diesem Maxime z. B. Almosen geben willst: so thue das und das nicht. Zuerst folgt die Warnung entsprechend dem vorhergehenden „gebet acht daß ihr nicht“, dann die directe Belehrung. Jesus gibt die Umstände an, unter denen ein gutes Werk hier das Almosen vor den Menschen, unter denen es vor Gott geübt werde. Almosen wird vor den Menschen gegeben, wenn man dabei vor sich her posaunet; vor Gott, wenn die Linke nicht weiß was die Rechte thut. Wie das Zweite sprichwörtlich und bildlich steht, weil ein eigentliches Wissen und Nichtwissen gar nicht gemeint sein kann, also auch das Erste. „Vor sich her posaunen“ heißt Geräusch und Aufsehen machen. Beim Almosen vor sich her posaunen — bezeichnet anschaulich Geräusch und Aufsehen mit dem man Almosen gibt, so daß es beachtet werden muß.*) Jesus will nicht sagen, posaune nicht aus wie viel du gibst, sondern mache keinen Lärm bei deinem Almosen geben. — Das viel oder wenig berührt er nicht, weil er nur vom Motive das einem guten Werke zu Grunde liegt redet.

---

*) Schon das entscheidet gegen Maldonat, der den Ausdruck buchstäblich nimmt und tuba canere auf die Sitte bezieht, nach der etwas öffentlich durch Trompeten verkündet wurde, und dann fortfährt: Nam et hoc loco quasi tragoediam aut comoediam aliquam Pharisaeorum Christus inducit. Primum nomen ipsum ὑποκριτής, quo utitur, histrionem proprie significat, qui alia persona cum sit aliam agit . . deinde verbum quo superiore versu usus est πρός τὸ θεαθῆναι theatrale est: nam et theatrum ipsum ab eodem dictum est verbo, ut tuba canere proprium est etiam theatri. Significat igitur nihil in hypocritis esse verae solidaeque virtutis: quidquid agunt simulationem, larvam, tragoediam et comoediam esse, ideoque spectari velle: nos solidam debere sequi virtutem, nec alias spectatores quam deum desiderare. — Ueber den sprichwörtlich bildlichen Gebrauch von σαλπίζω bei Klassikern vrgl. Fritzsche und die dort citirten Gelehrten. Ganz ähnlich gebrauchen auch wir „ausposaunen.“

Unter dem Ausdrucke „Heuchler“ meint er die Pharisäer, aber er nennt sie nicht, denn er warnt nur vor dem Thun der Pharisäer; er bekämpft die Sache nicht die Person. Man gab Almosen in den Synagogen und auf den Gassen. Unter den Thüren der Synagogen an den Ecken der Straßen vor den Pforten der Paläste (vergleiche die Parabel vom armen Lazarus) saßen Bettler, denen die Vorübergehenden gaben. In den Synagogen selbst wurde Almosen gesammelt und am Abende unter die Armen vertheilt. Jesus hebt diese Arten Almosen zu geben besonders hervor, weil sie einen öffentlichen Character an sich trugen und hier allein seine Warnung galt. Es ist eine Warnung nicht davor sondern dabei. Wir müßen recht beachten, daß es Jesus gar nicht in den Sinn kam, vor dieser Art des Almosengebens zu warnen, wohl aber vor dem schlechten Motive bei der Ausübung desselben.

Mildthätigkeit liegt dem mosaischen Gesetze wesentlich zu Grunde. „Wenn unter dir sein wird ein Dürftiger, so verhärte nicht dein Herz und verschließe nicht deine Hand 5. Mos. XV, 7. Glückselig wer am Elenden und Dürftigen einsichtig handelt, am Tage des Unglückes rettet ihn der Herr Ps. XL, 1. Wohl dem der sich erbarmet und mittheilet Ebd. CXI, 5. Ein freigebiges Herz gedeihet, und wer tränket wird selber getränkt Spr. XI, 25. Es leihet dem Herrn wer gegen den Armen mildthätig ist Ebd. XIX, 17. Dem Hungrigen brich dein Brod Arme und Obdachlose nimm auf in dein Haus; wo du einen Nackten siehst den bekleide und verachte nicht dein Fleisch: dann bricht hervor wie die Morgenröthe dein Licht und deine Genesung wird schnell sproßen Js. LVIII, 7, 8.“ Und so noch an hundert andern Stellen, vergleiche besonders das schöne Büchlein Tobias. Der Erzengel Raphael sagt daselbst zu Tobias und den Seinigen: „Das Gebet mit Fasten und Almosen ist besser als Schätze von Gold aufhäufen: denn das Almosen rettet vom Tode reinigt von der Sünde und macht, daß man Barmherzigkeit und das ewige Leben findet XII, 8, 9.“

Denselben Grundsätzen und Lehren begegnen wir auch in allen rabbinischen Schriften; sie sind voll der herrlichsten Sprüche über die hohe Verdienstlichkeit des Almosens; und wie es auch in der That geübt wurde, sehen wir im Leben Christi, der selbst arm und vom Almosen lebend doch immer auch Almosen spendete; vrgl. Joh. XII,

8.: „die Armen habt ihr allezeit bei euch.“ Maimonides sagt: „Wir sind verbunden, das Gebot vom Almosen mehr als alle gebietenden Befehle zu beobachten, weil Almosengeben ein Zeichen eines Gerechten und eines aus dem Saamen Abrahams unsers Vaters ist, wie man 1 Mos. XVIII, 19 liest. Es wird weder der Thron Israels befestigt noch das Gesetz der Wahrheit erhalten als durch Almosen nach Sprüchw. XVI, 12. Ja Israel wird nicht erlöst werden als durch Almosen Js. I, 27.“*) Da somit Almosen als strenges Gebot galt, läßt es sich leicht denken, welch' heuchlerische Großthuerei von Seite der Pharisäer damit getrieben wurde. Vrgl. Mark. XII, 41. Luk. XXI, 1—4.

3. Wenn du aber Almosen gibst, so wisse deine Linke nicht was deine Rechte thut,

4. auf daß dein Almosen im Verborgenen sei. Und dein Vater der im Verborgenen sieht wird dir vergelten.

Auf die Warnung folgt die Lehre; eine bekräftigt und bestärkt die andere. Almosen geben ist Gebot Gottes; es geschieht aber nur dann vor Gott und um Gottes willen, wenn es also geheim gegeben wird, daß die Linke nicht weiß was die Rechte thut — der größte und anschaulichste Gegensatz zum: vor sich her posaunen. Wir würden den Eindruck der Sentenz verringern, wenn wir übersetzten: „was deine Rechte gibt.“ Jesus verlangt mehr. Das Almosen soll so unvermerkt gereicht werden, daß die Linke nicht einmal weiß, was die Rechte thut geschweige was sie gibt.

Die Bedeutung dieser sprichwörtlichen Redensart unterliegt keinem Zweifel. Ganz ohne Aufsehen d. h. rein um Gottes willen geschieht was nicht einmal derjenige inne wird und bemerkt, der uns so nahe ist wie die linke Hand der rechten, der uns im vollsten Sinne des Wortes Bruder ist. Aehnliche Sprüche finden sich auch bei den

---

*) Hich. Mattan. Anajim. c. 10. s. Engl. Bibel. Vrgl. ferner Tholuck: „Die Almosen sind das Salz des Reichthums. Wie einst der Altar durch die Opfer, so sühnt jetzt der Tisch eines jeden durch Almosen u. s. w.“ Die Rabbinen nennen das Almosen geradezu die מִצְוָה (das Gebot — synecdochisch); daher die Anrede der Bettler: תַּן לִי מִצְוָה (gib mir Almosen). Vajikra rabba sect. 37. Buxt. Lex. f. 1895.

Rabbinen z. B.: Wer heimlich Almosen gibt ist größer als Moses unser Lehrer.*) Als Rabbi Jannai Jemanden erblickte der einem Armen öffentlich Geld gab, sprach er zu ihm: Besser ist nicht geben als so geben.**) Ueber den Beweggrund beim Almosen vergleiche folgende Erzählung: Rabbi Lazar (Lazarus) war Almosengeber der Synagoge. Als er einstmal nach Hause kam und fragte: was es neues gebe, antwortete man ihm: Es kamen Einige und aßen und tranken und schmähten auf dich. Gut sprach er, also wird ein reicher Lohn (uns) werden.***)

Der vierte Vers gibt den Grund an, warum Almosen auf diese Art gegeben werden müße. Es liegt nemlich im Wesen des Almosens vom Standpunkte der Verdienstlichkeit vor Gott, d. i. als ein gutes Werk betrachtet, daß es im Geheimen ohne Aufsehen und Geräusch dargereicht werde. Denn nur da ist Almosen ein Werk der Nächstenliebe wo der Arme geschont wird, und nur da ist es ein Werk der Gottesliebe wobei keine menschliche Rücksicht waltet. Beides findet aber allein statt, wenn die obige Regel: deine Linke wisse nicht was deine Rechte thut, unerschütterlich festgehalten wird. Indessen gibt Jesus hiemit nur eine Vorschrift für die Gemüthsverfassung nicht für die äußere Handlung, und es gilt somit auch von diesem Spruche was wir zu den ähnlichen V, 39 flgd. schon bemerkt haben.

Der letzte Satz: Und dein Vater u. s. w. enthält den allgemeinen Schluß. Jesus kehrt darin auf V. 1 zurück. Deßhalb ist er gleichbedeutend mit: „Alsdann wirst du den Lohn haben bei deinem Vater der im Himmel ist.“ Das Almosen hat seinen bestimmten großen Lohn. Der Herr nennt ihn voll liebreicher Herablassung Vergeltung: „Gott wird dir vergelten mit dem was er von Ewigkeit dem Almosen im Himmel oder im engern Sinne bei der messianischen Vergeltung zugewiesen hat.“****) Daraus ergibt

---

*) Bav. Bathra f. 9, 2.

**) Bab. Chagig. f. 5, 6.

***) Hieros. Peah f. 21, 1. Vrgl. Ligtfoot hor. p. 289 flgd. Wetstein zur Stelle.

****) Ueber den Lohn des Almosens vrgl. die oben angeführten Stellen aus den Psalmen den Sprüchen den Propheten und dem Buche To-

sich, daß auf den Worten: „der im Verborgenen sieht“ kein besonderer Nachdruck liegt. Es bildet eine schöne Parallele zum Almosen im Verborgenen, und der Zusatz ergab sich als tröstliche Zusicherung wie von selbst.

5. Und wenn ihr bethet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler; denn sie lieben es in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu bethen, damit sie den Menschen merklich werden. Wahrlich ich sage euch, daß sie ihren Lohn haben.

Das zweite Beispiel wird vom Gebete hergenommen. Das mosaische Gesetz enthält über das Gebet keine besonderen Anordnungen. Im Rituale des öffentlichen Gottesdienstes kommen nur Segensformeln z. B. im täglichen Segen des Priesters bei der Entlassung des Volkes, oder einzelne Anrufungen Gottes z. B. bei der jedesmaligen Erhebung der Bundeslade vor. Das Gebet war der Privatübung überlassen, da aber ist es so alt als die Gottesverehrung selbst. Daß schon frühe auch der Einzelne für sich in der Stiftshütte bethete sehen wir an Anna der Mutter Samuels; daß viel an allen Orten und zu jeder Zeit von den frommen Israeliten gebethet wurde lehren uns die Psalmen. Man bethete in der Regel dreimal des Tages, außerdem aber vor und nach Tisch bei jedem wichtigen Unternehmen in jeder Gefahr (vor der Schlacht u. s. w.) allein und mit Andern besonders in den Synagogen die ihre eigenen Vorbeter hatten. Die heiligen Bücher wie die der Rabbinen sind voll der Lobpreisungen der Wirkungen des Gebetes „Da du bethetest mit Thränen, brachte ich dein Gebet vor den Herrn (Tob. XII, 9)“. David betheuerte oft, daß ihm geholfen wurde sowie er bethete. Die spätern Juden sagen: „Das Gebet ist die größte aller Tugenden größer als die Opfer. Alle Welt und ganz Israel hängt von unserm Gebete ab und könnten sonst nicht bestehen. Viel tausend Engel haben das Amt, Israels Gebet anzunehmen. Das Gebet ist eine Wurfschaufel; wie diese das Getreide so wendet jenes den Zorn zur Milde.“*)

---

bias. Dazu noch: „Wende deinen Schatz nach den Geboten des Allerhöchsten an; so wird er dir mehr nützen als Gold. Verschließe das Almosen im Herzen des Armen: es wird für dich bitten, daß dir nichts Böses widerfahre. Ekklis. XXIX, 14, 15.“

*) Vrgl. Tholuck; Otho lex rabb. s. v. cultus.

Darum finden sich im Talmud weitläufige Vorschriften über die Arten des Gebetes und das äußerliche Verhalten dabei. Wenn die Gebetstunde ist, soll der Jude alle seine Geschäfte unterbrechen und sein Gebet verrichten. Er soll vom Dache vom Baume vom Pferde steigen und bethen, er soll auf der Gasse auf dem Wege zu Wasser und zu Lande allein oder mitten unter den Leuten bethen. Außer den Gebetsstunden gab es noch viele Veranlaßungen zu Gebeten, welche die Mischna (Berach. c. IX) aufzählt.

Das gewöhnliche äußere Zeichen des Gebetes war, daß man stehen blieb mit dem Angesichte gegen den Tempel und gebeugten Hauptes. Dabei soll man auf Anderes so gar nicht achten, daß man weder grüße noch mit einem Fuße zucke auch wenn sich eine Schlange darum wände. „Die vormaligen Frommen pflegten eine Stunde (an dem Orte wo sie betheten) zu warten ehe sie betheten, um ihr Herz zu Gott zu richten. Wenn auch ein König einen solchen grüßte grüßte er nicht wieder, und wenn sich eine Schlange um seinen Fuß wickelte hielt er nicht inne.“ *) Zu „stehen“ beim (gewöhnlichen pflichtmäßigen) Gebete war Vorschrift. „Niemand darf anders als stehend bethen.“ **) Nur die Unmöglichkeit machte wie überall eine Ausnahme. Vor allem verdienstlich galt das Bethen in den Synagogen, daher ihr anderer Name Bethhaus (προσευχή). „Ein Jeder gehe des Morgens und des Abends in die Synagoge. Denn es wird kein Gebet zu irgend einer Zeit erhöret als in der Synagoge.“ ***)

Wenn wir diesen Ritus der spätern hebräischen Gebetsweise beachten, so sehen wir daß Jesus in seiner Warnung oder vielmehr in seinem Verbote den Nachdruck auf „lieben (gerne thun)“ legt und als Grund dieses Liebens anführt: „auf daß sie von den Menschen gesehen werden“ d. h. auf daß sie von den Menschen für jene Heiligen angesehen werden, von deren Gebet der Bestand der ganzen Welt und des Volkes Israel abhängt, in deren Dienste viele Tausend Engel sind ihre Gebete vor Gott zu bringen u. s. w. Die Heuchler lieben es vor den Augen

*) Berachot. V, I.

**) Maimon. Hich. Tephill. c. 5. §. 1. 2.

***) Maim. l. c. c. 11. §. 1.

der Menschen zu bethen, auf daß sie für neue Moses und Elias und Jeremias (alle in der Geschichte durch die Kraft ihres Gebetes berühmt) gehalten werden. Wir sehen zugleich, daß der Nachdruck nicht auf „stehend bethen" liege, als ob hier auf eine Art von Geistesentrückung angespielt wäre. Denn „stehend bethen oder bethend stehen" ist eine dem Hebräer geläufige Formel, wobei er nichts anders sagen will als wir mit bethen allein. Das „Stehen" war Zeichen der Verehrung (nicht besonderer innerer Andacht). Die Rabbinen beschreiben genau die Art des Stehens (mit geschlossenen Füßen die Augen auf dem Boden die Hände auf der Brust die Rechte über der Linken) und fügen bei: „sowie der Sclave zu stehen pflegt vor seinem Herrn." Zu stehen beim Gebete war auch Zeichen der Verehrung und Unterwürfigkeit in der ersten christlichen Kirche (gegenüber dem im Morgenlande so häufigen Sitzen). Selbst jene rabbinische Bemerkung, daß der Fromme seinen Fuß nicht bewege auch wenn sich eine Schlange darum wände, hebt nur die heilige Scheu vor Gott heraus. Von einem ekstatischen Zustande ist keine Andeutung.*)

Die Warnung Jesu erstreckt sich auf den ganzen Satz; er warnet vor dem Bethen in den Synagogen und an den Straßenecken, weil das vor den Menschen geschieht nicht vor Gott.

6. Du aber wenn du bethest, gehe in dein Gemach verschließe seine Thüre und bethe zu deinem Vater der im Verborgenen ist. Und dein Vater der im Verborgenen sieht wird dir vergelten.

Auf die Warnung folgt die Lehre auf das Verbot das Gebot. Letzteres lautet allgemein und ausnahmslos: Bethe in deiner Kammer bei geschlossener Thüre. Diesem gegenüber steht: Bethe nicht in den Synagogen und auf den Straßen. Wir dürfen das Eine so wenig beschränken als das Andere. Jesus verbietet das Bethen in den Synagogen wie das Posaunen beim Almosen geben und aus demselben Grunde. Es liegt im Wesen des Ge-

---

*) Mald. erklärt stantes so und nach ihm Berlepsch.: Pharisaei dicuntur stantes facere preces . . . quod manebant fixi et immobiles, quasi essent in coelum abrepti, si eos hora precatoria in viis publicis intercepit.

betes daß es vor Gott allein geschehe. Somit gelten auch nothwendig dieselben Folgerungen wie beim Almosen. Das Gebet ist ein Verkehr der Seele mit Gott; darnach kann der Ort des Gebetes nur jener sein, wo die Seele mit Gott allein ist d. i. die Kammer.

Wenn wir hiebei beachten, daß Jesus von den Motiven zu bethen spricht, und daß er die Gemüthsstimmung zeichnet die man beim Gebete, wenn es ein gutes Werk sein soll, haben muß; so schwindet aller scheinbarer Widerspruch mit den Uebungen und Forderungen der Kirche. Die Gemüthsstimmung kann unter allen und jeden Umständen so sein, daß wir mit Gott allein verkehren. Weitere Limitationen sind nicht mehr nothwendig.

„Der Sinn, der Geist dieser Worte ist: Wenn du bethest, an welchem Orte es immer sei, sei es auch in der größten Versammlung, wo man dich sieht und wo du ungesehen sein kannst; allemal und überall sei dein Inneres, deine Absicht, dein Gemüth so wenig auf Menschen, ihr Sehen, ihr Urtheil und Lob gerichtet, als wenn du einsam in deinem Kämmerlein bethetest.“ Kistemaker. Ebenso Maldonat u. s. w. Das ist allerdings der Geist der Worte Christi; der Wortsinn aber ist und bleibt: Bethe in deiner Kammer. Die Folgerung die sich daraus ergibt, lautet: Mache aus jedem Orte wo du bethest eine Kammer.

Der Zusatz: (bethe zu deinem Vater), der im Verborgenen ist — weiset auf die Allgegenwart Gottes hin. Um mit Gott zu verkehren bedarf es des Tempels und der Oeffentlichkeit nicht. In dieser Rücksicht ist die Kammer wie die Kirche; aber um mit Gott allein zu verkehren bedarf es der Kammer.

7. Wenn ihr aber bethet, wollet nicht Worte kramen wie die Heiden, denn sie wähnen, daß sie um ihrer vielen Worte willen erhöret werden.

8. Werdet also ihnen nicht gleich; denn es weiß euer Vater wessen ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet.

Wir müssen zum leichtern Verständniße dieser zwei Verse einige Bemerkungen voranschicken:

1. Jesus hatte in seinen vorigen Worten (vom Gebete) zumeist wenn gleich nicht ausschließlich das Bittgebet vor Augen. Er meinte

das eigentliche Bitten seis in eigener oder fremder Angelegenheit in geistlicher oder leiblicher Noth; ebenso die Pharisäer bei ihrem prunkhaftem Gebete, denn als mächtige Fürbitter als Freunde Gottes die Alles vermögen wollten sie angesehen werden. Darin bestand ihr Ehrgeiz und ihre großartige Heuchelei. Von dieser Art des Gebetes redet Jesus nun auch hier und zwar ausschließlich.

2. In dieser Warnung weicht Er insoferne von der bisher eingehaltenen Weise ab, daß er den Seinigen die Heiden nicht mehr die Heuchler entgegenhält. Das ist von Wichtigkeit. Jene haben guten Willen aber keine Einsicht, diese die Einsicht aber keinen guten Willen. Jesus gründet somit seine Warnung auf die Voraussetzung, daß sie den Willen haben recht zu bethen, aber in Gefahr sind bei ihrem Gebete irre zu gehen wie die Heiden. Er konnte die Heuchler nicht meinen, weil ihnen eben das fehlt was er hier voraussetzt — der gute Wille so zu bethen wie es Jesus Christus in den V.V. 5 u. 6 fordert.

3. Wenn Jesus V. 9 fortfährt: „Also sollet ihr bethen," so bildet das nicht einen directen Gegensatz zur Warnung von V. 7 u. 8; es steht damit in keinem so engen Zusammenhange wie V. 6 zu V. 5 oder V. 3 zu V. 2, sondern enthält eine allgemeine Gebetsformel: Wenn ihr bethet, so bethet wie folgt: Vater unser u. s. w.

Auf diese Vordersätze gestützt werden wir nun sagen: Jesus ausgehend von der Voraussetzung, daß die Seinigen den guten Willen recht zu bethen haben, warne sie, gleich den Heiden eitle Worte zu machen, da Gott zuvor wisse was sie bedürften; und er gebe ihnen zugleich im Vater unser ein Mustergebet an die Hand.

Worte kramen gleich den Heiden heißt: auf seine Worte vor allem bedacht sein, sie kunstreich setzen, ihrer recht gewählte und viele gebrauchen, so daß man vor lauter Sorgfalt und Aengstlichkeit gleichsam immer „stottert" (denn das bezeichnet zunächst das griechische Wort) und mit seiner Rede zu keinem Ende kommt. Wer seine Rede künstlich setzt sich immer selbst unterbricht wieder und wieder von vorne anfängt, seine Sache noch deutlicher zu machen, der wird dadurch ein „Stotterer und Vielschwätzer." Das waren die Heiden in ihren Bittgebeten, weil sie glaubten durch viele und möglichst kunstreiche Worte die Götter zu gewinnen. Davor warnt Jesus

Christus, weil Gott wisse was uns noth thue, ehe wir ihn anrufen, so daß es hiefür nicht vieler und kunstreicher Worte bedürfe.

Wir sehen leicht, wie unbegründet die hievon genommenen Vorwürfe gegen die katholischen Gebetsweisen des Rosenkranzes der Litaneien u. s. w. sind. Das Vater unser ist kein „Stottern und viel Worte machen“; ob man es hundertmal oder einmal bethet, immer sind es klare bestimmte inhaltschwere Worte die nie oft genug ausgesprochen werden können. Der Vorwurf wäre nur da begründet, wo das Gebet selbst ein eitel Worte machen sein würde. Wollte man aus dem Wiederholen gegen das Gebet argumentiren, so müßte dasselbe Argument auch gegen Jesus Christus in Anwendung kommen. „Er bethete zum drittenmale, indem er dieselben Worte sprach.“ Hieße das nicht auch eitle Worte machen, da Gott wußte, wessen er bedurfte eh' er ihn anrief? Der hl. Augustin hat den Sinn der Warnung und Lehre Jesu unübertrefflich schön in den Worten ausgedrückt: „Ferne sei vom Bethen das viel Reden, nicht aber fehle das viel Bitten, wenn der Wille im Eifer beharrt*)!“ Und wiederum: „Etwas anderes ist viel Reden, etwas anderes ein anhaltender Affect; denn nicht das ist ein Bethen in vielen Worten, wenn länger gebethet wird.“**) Endlich: „Viel reden im Gebete ist, das Nothwendige mit überflüßigen Worten thun, viel bethen aber ist, bei dem den wir anrufen mit anhaltender und frommer Herzenswallung anklopfen; denn meist geschiehet dieses mehr durch Seufzer als durch Reden.“***)

Jesus redet allein von der Art zu bethen nicht von der Zeit und Dauer des Gebetes, und er lehrt die Seinigen um die Worte unbekümmert zu sein im Gegensatze zu den Heiden, denen

*) Epist. 121, 10: Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio.

**) Ib. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus, neque enim hoc est orare in multiloquio, si diutius oretur.

***) Ib. Multum loqui in precando est rem necessariam superfluis agere verbis, multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare, nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur.

Alles auf die Worte ankam mit denen man die Götter anrief.*) Ein ähnliches Gebot siehe X, 18, 19.

Das Gebet nimmt im Kulte der Griechen und Römer eine hervorragende Stellung ein. Mit den religiösen mit allen wichtigen Handlungen des Lebens ja fast mit allen täglichen Verrichtungen waren Gebete verbunden. v. Lasaulx (in seiner schönen Abhandlung: "die Gebete der Griechen und Römer") führt nicht weniger als sechzehn Ausdrücke welche die Griechen, und acht Bezeichnungen welche die Römer für Gebet hatten auf. Man rief die Hauptgötter an außerdem alle Götter und Heroen deren Beistand man bedurfte. Man schrieb dem Gebete eine zwingende Kraft zu; die Götter könnten genöthigt werden, das zu geben um was man bitte. Ein alter Spruch besagt darum auch, daß nur der Weise und Freund Gottes zu bethen wisse.**)

Halten wir das zusammen und erwägen wir, daß den Heiden das rechte Vertrauen auf ihre Götter fehlte, so begreifen wir leicht, wie sie besonders Menschen der niedern ängstlichen und unbehilflichen Klassen in "eitel und viel Reden" bei ihren Gebeten verfallen mußten; die Verirrung, daß alles auf das rechte Wort ankäme (das sie nun ängstlich suchten), war beim besten Willen fast unvermeidlich. Alle weiteren Berufungen der Gelehrten auf die Art der heidnischen Gebetsweisen und den Spott der Satyriker darüber können wir übergehen. Sie erklären die Sache nicht.

Man fragte noch, ob Jesus nicht zugleich auch indirecte den

---

*) Falsch Tholuck: „Eine andere Warnung vor Heuchelei (?) beim Gebete, nemlich vor dem Selbstbetruge, lange Gebete auszusprechen, ohne die rechte dem Beter geziemende Stimmung." Wenn Jesus lange Gebete verbietet ohne die gehörige Seelenverfassung, warum nicht auch kurze? Ferner nimmt Thol. *βαττολογεῖν* gleichbedeutend mit *πολυλογία* was es nicht ist, die *πολυλογία* ist erst eine Folge der *βαττολογία*. Ebenso Meyer u. A. A. die in *βαττολογία* nur ein „schwätzen plappern" wobei man an nichts denke, annehmen, was weder im Worte noch in der Sache liegt.

**) *Μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σόφος, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδῶς εὔχεσθαι.* Hierocles in Aur. carm. 25. Vrgl. Studien des class. Alterthums von Lasaulx. S. 146.

Pharisäern eine solche verkehrte Gebetsweise vorgeworfen habe? Es mag sein; in den Worten liegt es nicht. Die Sache fand sich ohne Zweifel bei den Juden wie bei den Heiden wenn auch im geringern Maaße; denn wo die rechte Erkenntniß fehlt muß das Gebet ausarten.

9. Ihr sollet darum also bethen:

Der Weise zu bethen wovor er so eben warnte, setzt Jesus die rechte Gebetsweise entgegen. Wie er sich bisher in seinen Lehren und Forderungen ganz concret ausgedrückt hat („deine Linke wisse nicht was deine Rechte thut, wenn du bethen willst gehe in deine Kammer“); also macht er's auch hier. Es gibt aber nur Eine concrete Art, das Bethen selbst zu lehren, nemlich die daß man vorbethet und darin ein Mustergebet gibt nach dem sich Alle zu richten haben. Jede andere Weise der Belehrung, etwa: „euer Gebet sei kurz herzlich ohne Umschweife u. s. w.“ wäre immer unbestimmt. Wo fängt da ein viele Worte machen an? wo hört es auf? Dieser Zweifel ist gehoben, wenn Jesus ebenso bestimmt sagt: das sei euer Gebet, wie er gesagt hat: gehe in deine Kammer.

Daraus ergibt sich, 1) daß Jesus nicht sagt, wie man etwa im Allgemeinen bethen soll, als ob also gleichbedeutend wäre mit „auf diese Art in diesem Sinne, dem ähnlich;“*) 2) daß seine Gebetslehre wie alles bisherige im idealen Sinne zu nehmen ist, somit keine exklusive Vorschrift enthält, indem es eine solche für die Aeußerungen des Gebetes so wenig gibt als für die der Nächstenliebe; 3) daß sich der bethende Christ aus einer sehr nahe liegenden Ehrfurcht allezeit wo möglich an die Worte Jesu selbst hält. Auch wo dieses nicht eintritt, bildet das Vater unser wie Chrysostomus

*) „Diese textmäßige Faßung entscheidet zugleich gegen die Meinung, daß Jesus ein wörtlich so zu sprechendes Gebet vorschreibe.“ Meyer. Warum nicht? Wie hätte Jesus ein so vollkommen abgerundetes Gebet hergesagt, wenn wir nicht so bethen sollten? Damit, daß wir ganz buchstäblich beim Wortlaut stehen bleiben, ist noch keine Exklusive gegen jede andere Gebetsart ausgesprochen. Darum hat Berl. nicht recht, wenn er sagt: si fere rectissime Fritzschius et Meyerus. Besonnener drückt sich Maldonat aus: non his necessario verbis, sed hac aut simili sententia, wiewohl auch er οὕτως (das nachdrücklich voransteht) zu wenig betont. Jesus will daß man also bethe.

schön sagt, den Maaßstab unsers Gebetes und nach Euthymius das Vorbild aller unserer Bitten.

Bei den Aposteln finden sich andere Gebete; Justinus noch sagt: der Vorsteher bethe wie er eben die Kraft habe; von der Zeit Tertullian's an aber ward das Vater unser das gewöhnliche und legitime Gebet. Das lehrt genugsam, daß die Worte Christi: also sollet ihr bethen, im idealen Sinne verstanden wurden, der den Wortlaut mit einschließt aber noch mehr befaßt.

Vater unser der du bist in dem Himmel.

Der Name Vater für Gott in Gebeten war bei den Juden wie es scheint ungewöhnlicher als bei den Heiden. Die Römer pflegten in ihren öffentlichen Gebeten alle Götter Vater alle Göttinnen Mutter zu nennen. Lactantius sagt: „Jeder Gott der vom Menschen geehrt wird, muß bei festlichen Gebräuchen und Gebeten Vater genannt werden. Daher Jupiter von den Bethenden Vater genannt wird und Saturnus und Janus und Liber und die andern der Reihe nach.“*) Auch bei den Griechen findet sich diese Benennung schon in den ältesten Zeiten wenn gleich nicht so constant wie bei den Römern „die einen stärkern Willen hatten (Lasaulx)“. Bekannt ist das homerische „Vater der Götter und der Menschen“ von Zeus gebraucht, sowie: „o Vater Zeus und Athene und Apollon!“. Kallimachus bethet: „Heil dir Vater, nochmals Heil, gib Tugend und Segen gib Tugend und Glück.“ Ein altes Gebet bei Athenäus lautet: „Pallas Tritogeneia, Herrscherin Athene, halte aufrecht diese Stadt und die Bürger abwehrend Noth und Aufruhr und unzeitigen Tod, du und der Vater.“**) Die Neuplatoniker nannten die Gottheit gerne „Vater der Frommen“.

---

*) Lact. IV, 3. Vergleiche auch die Gebetsformel deren sich die Hausväter bei den Sühnopfern bedienten, um Heil und Gedeihen für die Saaten und Früchte für Hirten und Heerde zu erflehen: Vater Mars, ich bitte dich und flehe dich an, daß du wohlwollend und gnädig sein mögest mir meinem Hause und meiner Genossenschaft; daß du alle gesehenen und ungesehenen Krankheiten Noth Verwüstung Unglück und Unwetter verhinderest u. s. w. Cato de re rust. 141. S. v. Lasaulx l. c.

**) Vrgl. Lasaulx. S. 143. 146.

In einem eigenthümlichen Gegensatze hiemit kommt der Ausdruck Vater in Gebeten bei den Juden äußerst selten vor. Das ganze Psalterium hat ihn nicht; von den Propheten gebraucht ihn nur Isaias zweimal: „Schaue vom Himmel und siehe aus deiner heiligen und herrlichen Wohnung... Du bist ja unser Vater (LXIII, 15. 16),“ und gleich darauf: „Und nun o Herr, du bist unser Vater, wir sind der Thon und du unser Bildner... zürne nicht allzusehr und nicht für immer gedenke der Missethat. Siehe blicke doch her, dein Volk sind wir Alle (LXIV, 7, 8).“ Auch in den späteren paränetischen Büchern findet er sich in Gebetsweise nur Ekklis. XXIII, 1: „Herr Vater und Herr meines Lebens, überlaß mich nicht ihrer Willkühr und laß mich nicht durch sie fallen.“ Job. XXXIV, 36 und B. d. Weish. XIV, 3 gehören nicht hieher. Gott selbst gebraucht diesen Namen von sich öfter (obwohl verhältnißmäßig immer selten 5 Mos. XXXII, 6, Jer. III, 4, 19. Mal. I, 6), auch kommt er ein paarmal in Vergleichungen vor, und Ps. LXVII, 6 heißt Gott Vater der Waisen und Rechtsanwalt der Wittwen.

Bei den Griechen und Römern war der Name „Vater“ ein Ehrenprädicat; man gab der Gottheit diesen Namen, weil man glaubte daß sie sich dadurch geehrt fühle, und fügte nicht selten noch andere Benennungen bei, wenn sie ihr etwa besser gefielen, daher Anrufungen wie: „Vater Zeus oder welcher Name dir theuer ist u. s. w.“*) Beim Israeliten war es die Appellation an den eigenen Ehrenvorzug, daß Gott sein Vater sei — wozu er aber nur im Augenblicke der höchsten Gefahr, wenn das Vertrauen die Feuerprobe bestehen mußte, den Muth hatte. Es war die höchste Steigerung der Zutraulichkeit die allein durch die Noth von dem Vorwurfe der Anmaßung freigesprochen wurde, wenn der Israelite im Gebete Gott mit Vater anredete.

Gerade zu einem solchen dem schüchteren Sinne anmaßlich scheinenden Vertrauen will Jesus ermuthigen. Er stellt dieses höchste Vertrauen gleichsam als normale Seelen-

---

*) Hor. Carm. saec. 15: sive tu Lucina probas vocari seu Genitalis. Sat. II, 6, 20: matutine pater, seu Jane libentius audis. Serv. ad Aen. IV, 577: Jupiter omnipotens vel quo alio nomine appellari volueris.

stimmung auf mit der man zum Gebete gehen soll. Was man bisher nur mit Zittern wagte wird das Losungswort in der neuen Ordnung der Dinge. Um so viel ist das Gebet welches er lehrt vollkommener als das des alten Gesetzes. Darauf hatte er schon oben hingedeutet, wo er obgleich in Rede und also weniger auffallend Gott immer „euer Vater“ nannte. Wer recht davon durchdrungen ist daß Gott unser Vater ist, der wird auch nur mehr zu ihm sagen: Vater unser!

Das scheint mir die nächste Rücksicht gewesen zu sein, die Jesus bei einem solchen Beginne seines Normal-Gebetes hatte. Wir dürfen dabei noch Alles gelten lassen was die hl. Väter in ihren sinnigen Betrachtungen über den Vater-Namen von Gott gebraucht sagen. Sie heben insbesondere hervor, daß wir in ein neues Verhältniß zu Gott getreten sind, hervorgerufen durch seinen Sohn der in der Menschwerdung mit uns eins geworden, so daß Gott nicht mehr im abbildlichen sondern im vollkommensten Sinne unser Vater geworden ist. Ja die Vater-Idee sei allein in diesem unserm Zusammenhange mit Gott erschöpft. „Der neue wiedergeborne und seinem Gott durch Christi Gnade zurückgebrachte Mensch sagt Vater; denn schon fängt er an Sohn zu sein. Keiner von uns würde es wagen diesen Namen über seine Lippen zu bringen, wenn nicht er selbst uns gestattet hätte also zu bethen.*) Wir müßen aber eingedenk sein, daß so wir Gott Vater nennen ein Leben wie Kinder Gottes führen, damit er Wohlgefallen habe an uns wie wir uns gefallen in Gott dem Vater (Cyprian) Durch den Namen Vater wird die Liebe entflammt, denn was ist Kindern theurer als der Vater? und eine zarte Andacht und Zuversicht der Erhörung; denn was sollte er den Kindern nicht geben welcher gab, daß sie Kinder wurden (August.)? Der Name Vater ist Bezeichnung der Güte und Macht (Tertullian) u. s. w.“

Der du bist in dem Himmel.

Die heil. Bücher des Alten Bundes lieben den Ausdruck „Gott (der Herr) im Himmel.“ Vergl. Ps. II, 4: „Der im Himmel

---

*) Vrgl. dazu die Einleitungsworte zum Pater noster in der Messe: Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere.

thronet lachet ihrer, es spottet ihrer der Herr. CII, 19: Der Herr im Himmel hat seinen Thron bereitet und sein Reich herrscht über Alles. XC, 1: Wer unter dem Schirme Gottes im Himmel weilt. CXII, 5: Wer ist wie der Herr unser Gott der in der Höhe wohnt? CXIII, 3: Unser Gott ist im Himmel. 16: Der höchste Himmel ist des Herrn, die Erde gab er den Menschenkindern.“ Dazu nur noch die bekannte Stelle Js. LXVI, 1: „Also spricht der Herr: der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemmel meiner Füße.“

Damit wird in den bestimmtesten Worten der Himmel als der eigentliche Wohnsitz Gottes als der Thron der göttlichen Herrlichkeit bezeichnet. Ganz nach derselben Vorstellung kam deßhalb auch die Stimme Gottes bei der Taufe vom Himmel sowie der hl. Geist in Gestalt einer Taube. Zum Himmel fuhr Jesus auf; im Himmel sah ihn Stephanus zur Rechten des Vaters; vom Himmel steigen die Engel auf die Erde herab und wieder zurück in den Himmel.

In diesem himmlischen Wohnen lag für den Israeliten das Zeugniß und Unterpfand der göttlichen Erhabenheit und der absoluten Unendlichkeit seines Wesens. Weil Gott im Himmel wohnt, darum ist er ein unendlicher Gott — ein Gott nicht bloß in der Nähe sondern auch in der Ferne d. h. ein Gott der nicht bloß das Nahe sondern auch das Ferne sieht. Von seinem erhabenen Wohnsitze überschaut er Alles wie er bei Jer. XXIII, 23, 24 spricht: Bin ich ein Gott aus der Nähe und nicht ein Gott aus der Ferne? Wenn sich Jemand verbürge im Verborgensten würde ich ihn nicht sehen? Erfülle ich nicht den Himmel und die Erde?“ Ebenso Ps. CXXXVII, 6: „Erhaben ist der Herr und siehet auf den Niedern und kennet den Hohen von ferne.“ Wenn ferner der Prophet sagt: „Der thronet über dem Kreis der Erde, deren Bewohner sind vor ihm wie Heuschrecken, der die Himmel ausbreitet wie ein Zelt zum Wohnen (Js. XL, 22),“ so bringt auch er das Wohnen Gottes im Himmel mit seinem unendlichen Wesen in nächste Verbindung nur im umgekehrten Verhältniße: weil Gott unendlich ist, so daß vor ihm sind alle Völker wie Heuschrecken, darum hat er den Himmel ausgespannt als sein Zelt und seine Wohnung.

Zwar schreibt schon Aristoteles, es sei ein gleichsam von der Natur allen Völkern eingepflanzter Glaube, daß die Gottheit im

Himmel wohne;*) aber für den Juden hatte das Wort „Gott im Himmel“ eine noch viel tiefere Bedeutung; das Sein Gottes im Himmel war ihm das Sein des Unendlichen des Allgewaltigen des Erhabenen des Allſehenden. Es enthielt für ihn die feierlichſte Widerlegung des practiſchen Unglaubens der Gott auf den Himmel beſchränkt. Eben weil er hoch wohnt iſt vor ihm alles aufgedeckt, gegen den Zweifler der (Job. XXII, 12—14) ſpricht: „Wohnet nicht Gott in des Himmels Höhe, und ſchaue die Sterne an, wie hoch ſie ſind? Darum ſprichſt du: was weiß Gott, ſollte durch das Dunkel er richten? Die Wolken ſind ihm Hülle und er ſiehet nicht und auf des Himmels Wölbung ergeht er ſich.“

Meyer hat daher Recht, wenn er ſich gegen die ſymboliſche Deutung der Worte: der du biſt in dem Himmel, ausſpricht und ſie rationaliſirend nennt,**) aber Unrecht wenn er bloß beim Wortlaute ſtehen bleibt und das darin zugleich enthaltene feierliche Bekenntniß der Unendlichkeit Gottes ignorirt.

„Da wir ſagen: Vater unſer der Du biſt in den Himmeln, ſo heißt das: Empor das Herz (Sursum corda), empor bei dieſem und jedem Gebete! erhoben von der Erde zum Himmel, mit kindlichem Vertrauen, mit kindlicher Liebe erhoben zum himmliſchen Vater (Kiſtemaker)!“ Sehr bezeichnend nennt der hl. Thomas dieſe Einleitungsworte zu den folgenden Bitten eine rhetoriſche Huldigung (captatio benevolentiae) die aber darin beſtehe, daß wir uns zu Gott erheben (nicht daß wir Gott zu uns herabziehen).

Geheiliget werde dein Name.

Unzähligemale kommt im Alten Teſtamente vor: Name Gottes. Dieſer Name Gottes iſt aber nicht die Benennung Gott (Elohim) ſchlechthin, ſondern Herr (Jehova 2 Moſ. III, 13) oder Herr der Heerſchaaren (beſonders bei den Propheten und in den Pſalmen), auch obgleich ſeltener: der Gott eurer Väter der Gott

---

*) Vrgl. Mald. ad l. *πάντες γὰρ ἄνθρωποι τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι·* de coelo I, c. 3. u. *Ζεὺς ὑπέρτατα δώματα ναίων.* Hes.

**) Verl.: Extollit qui pie precatur animi sensa ad sublime et aeternum, Deumque sibi fingit (??) in coelo habitantem.

Abrahams Isaaks und Jakobs (Ebd. 15) der Allmächtige (Ebd. IX, 15) der Eiferer (XXXIV, 14). Der Name Gottes hat die Prädicate wunderbar (Ps. VIII, 2) heilig schrecklich (Ps. CX, 9). Er (der Name) ist im Heiligthume (5 Mos. XII, 11); er wird ausgerufen über Israel (nach ihm wird es benannt 5 Mos. XXVIII, 10). Von ihm heißt es: „seiner eingedenk sein; ihn erzählen anrufen loben bekennen lieben; bei ihm schwören; auf ihn hoffen; mit ihm segnen; ihn fürchten heiligen; ebenso im Gegentheile: ihn entheiligen verachten lästern.

Nach diesem ist Gottes Name Gottes Wesenheit selbst insoferne sie sich offenbart und durch diese Kundgebung einen Namen erhält. Der Name Gottes ist die Summe seiner Offenbarung auf Einen Ausdruck gebracht; wenn man diesen hört erinnert man sich alles dessen was er gethan. Sein Name ist der Mittelpunkt in dem sich alle Radien seiner Thaten zu einem Gesammtbilde vereinigen. Hätte Gott keinen Namen so wäre er auch kein Gegenstand der Heiligung Verehrung und Liebe. Was ein Mensch nicht benennen kann mag er scheuen und fürchten, Vertrauen und Verehrung kann er nicht haben. Solche Gebete wie die einst beliebten: „dein Name sei Jehova Zeus oder Brahma" sind eine Gotteslängnung keine Anbethung.

Der Name Gottes im vorzüglichen Sinne war für den Alten Bund Jehova (Herr), für den Neuen Bund ist es der Name Vater. Dem nächsten Sinne nach lautet somit die erste Bitte: geheiliget werde dein Vater-Name.

Heiligen heißt etwas heilig machen oder heilig halten. Das nicht Heilige wird heilig gemacht; das Heilige wird heilig gehalten (behandelt). Auch Letzteres wird dadurch obgleich von Natur heilig soviel an Menschen liegt, geheiligt. Aehnliche Ausdrücke finden sich beim Hebräer noch oft z. B.: meine Seele machet groß den Herrn, oder segne (benedic) meine Seele den Herrn. Die anschaulichste Erklärung des Ausdruckes den Namen Gottes heiligen biethen jene Stellen, darin Gott die Entweihung der Heiligung seines Namens entgegenstellt, vrgl.: „Ihr sollt nicht schwören bei meinem Namen zu einer Lüge, daß du nicht entweihest den Namen deines Gottes. 3 Mos. XIX, 12. Jedermann der von seinem Samen (d. i. seinen Kindern) hergibt dem Moloch, um mein Heiligthum zu

verunreinigen und meinen Namen zu entweihen, sterbe des Todes. XX, 2, 3. Sie (die Priester) sollen keine Glatze scheeren auf ihrem Haupte und in ihrem Leibe keine Einschnitte machen: heilig sollen sie sein ihrem Gotte und nicht entweihen den Namen ihres Gottes. XXI, 5, 6. Beobachtet meine Gebote (über das Pascha) und thut sie und entweihet nicht meinen Namen, auf daß ich geheiligt werde unter den Kindern Israels. XXII, 31, 32.“ Daraus folgt 1) daß die nächste Beziehung des Gebotes: Gottes Namen heiligen, auf die öffentliche Gottesverehrung geht. Der feierliche öffentliche Gottesdienst ist die normale Heiligung des göttlichen Namens. Die Festzeiten und die öffentlichen Cultusacte sind das gesetzliche Bekenntniß des göttlichen Namens. Durch sie legen wir an den Tag, daß wir den Namen Gottes kennen. Diese Zeiten heilig halten diese Handlungen heilig begehen, heißt den Namen Gottes um dessentwillen sie eingesetzt sind heiligen. Daraus folgt 2) daß „heiligen“ mit verherrlichen (ehren groß machen) dem Sinne nach gleichbedeutend ist, denn jede Art der öffentlichen Gottesverehrung ist eine Verherrlichung Gottes. Darum sagt Gott selbst, daß er seinen Namen heiligen d. i. verherrlichen werde. Ezech. XXXVI, 23. Tragen wir das auf unsere Stelle über, so werden wir sagen müßen:

Jesus Christus macht beim Vater unser die Voraussetzung eines schon bestehenden geordneten öffentlichen Cultus. Er ist in der That das Erste das Wichtigste und Heiligste in der Gemeinschaft der Gläubigen (der Kirche), und nichts folgt mit strengerer Consequenz, als daß seine Reinerhaltung und Vervollkommnung die erste Angelegenheit der Gläubigen selbst, und daß die Bitte darum ihr erstes Gebet sei. Möge dein Name o Gott, so lautet nach innerer Nothwendigkeit die erste Bitte der in der Kirche vereinigten Gläubigen, durch unsere öffentlichen Gottesdienste durch unser Bekenntniß durch unsere religiösen Uebungen durch Alles was zum Kultus gehört nun und immer mehr verherrlichet werden.

Jesus redet somit zunächst nicht von Privatübungen, sondern allein von den öffentlichen Anstalten der Kirche zur Verherrlichung Gottes. Die erste Bitte der Einzelnen wie der Gesammtheit kann keine andere sein, als daß diese Zeugniße ihres Glaubens in allen ihren Verzweigungen eine stets zunehmende Heiligung und Verherrlichung Gottes seien.

Die gewöhnliche Erklärung weicht von unserer Auffaßung etwas ab.*) Sie nimmt heiligen im weitesten Sinne des Wortes und bezieht es auch auf die rein innerliche Gesinnung; Alles wodurch Gott geehrt geliebt verherrlicht werde, sei hier miteinbegriffen. Andere beschränken die Worte nach dem Vorgange Augustins („geheiliget werde dein Name in uns“) vorzugsweise auf die innere Gottesverehrung. Das scheint mir nicht ganz richtig; denn 1) die alttestamentlichen Stellen sind schlagend dagegen; 2) daß die äußere Gottesverehrung die innere miteinschließe versteht sich von selbst; 3) wir gewinnen durch unsere Darstellung ein weites und fruchtbares Feld der Betrachtung, so daß ihr der Vorwurf der Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit nur von jenen gemacht werden wird, welche den Geist des katholischen Kultus nicht kennen; 4) sie allein trennt diese erste Bitte scharf von den Folgenden.

10. Dein Reich komme.

Wir müßen hier zum richtigen und klaren Verständniße zwei Voraussetzungen auf welchen diese Bitte beruht, beachten: nemlich 1) daß die ersten drei Bitten des Vaterunsers Gott zum Gegenstande haben nicht uns, d. h. daß wir in ihnen die Verherrlichung und Ehre Gottes nicht uns zukommende Güter suchen; und 2) daß Jesus das messianische Reich als bereits eintretend und kommend darstelle nicht als etwas noch Zukünftiges und nicht Seiendes. Was Jesus Christus sagt und lehrt hat das Vorhandensein des messianischen Reiches zur Vorbedingung. Es ist schon da wenn auch in seinen ersten Anfängen.

Darum kann der Sinn dieser Bitte nicht identisch sein mit der

---

*) In hac oratione, sagt Sylveira, septem sunt petitiones, und fährt dann fort: tertia et verior intelligentia est, quam docent d. Chrys. (hom. 20.) d. Aug. (ep. 121. c. 1 et 12) Abulensis (quaest. 105) et alii, quod summa hujus petitionis haec sit: Fac, Domine, ut ita nomen sanctum tuum per tuam gratiam et lucem resplendeat in toto mundo, ut omnes homines adorent et celebrent nomen sanctum tuum, ut dignum et aequum est, ut celebretur et veneretur ab omnibus.... Et in hoc sensu Tertull (lib. de orat. c. 3) dixit: hoc (sanctificetur etc.) benedictionis vice fungitur. Aehnlich alle Neueren.

allerdings vollkommen gleichlautenden des Judenthums, denn für die Synagoge existirt das messianische Reich noch in keiner Weise, und wenn sie bethet: dein Reich komme, so bittet sie um etwas das verheißen aber noch nicht irgendwie in die Wirklichkeit getreten ist. Wir werden also die moderne Erklärung: das messianische Reich komme (im jüdischen Sinne) zurückweisen.*)

Schon der Umstand sollte uns eine solche Auffaßung bedenklich machen, daß es heißt: dein Reich komme! wir würden erwarten; dein Reich bringe! Kommen heißt hier hervorgehen ans Licht treten, und zwar hervorgehen aus uns, an's Licht treten durch uns, auf daß es Gott dargebracht oder vorgestellt werden möge. Wenn wir somit nach dem Zusammenhange in dem diese Worte (zwischen "geheiliget werde dein Name" und "dein Wille geschehe") stehen, bethen: dein Reich komme, so bedeutet dieß: dein Königthum in uns werde allüberall sichtbar, es trete hervor; allüberall werde du offenbar als unser König und Herzog! Nun entsprechen sich die drei Bitten vollständig: dein Name werde geheiliget, dein Königthum trete hervor, dein Wille geschehe!

Wir wissen aus III, 2 daß die Uebersetzung "Reich" nicht ganz entsprechend ist, genauer wäre Königthum (Regiment). Es unterliegt keinem Zweifel, daß "dein Reich" vollkommen gleichbedeutend ist mit Himmelreich und messianisches Reich, letzteres aber nach seiner geistigen Seite als vollkommen sittliche Umgestaltung des Menschengeschlechtes durch den heil. Geist. Dieses göttliche Königthum ist im Menschen und tritt hervor (kommt) im heiligen neuen Leben und zwar doppelt, indem es 1) den Einzelnen selbst umgestaltet und 2) ihn zum Salze der Erde und zum Lichte der Welt macht, so daß Andere und immer mehrere und mehrere für das

*) Meyer: „Das Reich Gottes ist auch hier nichts Anderes als das Messias Reich, dessen Erscheinung der höchste Gegenstand frommer Sehnsucht war. Ueber das jüdische: regnat tuum regnum, redemtio mox veniat in dem seit dem Exile gewöhnlichen Kaddisch-Gebete vrgl. Wetstein. Zu unserer Bitte sagt er treffend: Volumus ut in nos regnes, tibi servire vera est libertas, jugum tuum suave est et onus tuum leve; si regis electio in nostra esset potestate, quis te regno dignior? quis sapientior, potentior, justior, melior?

Himmelreich gewonnen werden, bis endlich Ein Hirt und Eine Heerde sein und somit das Reich Gottes vollendet sein wird.

Diese Doppelerfüllung der Bitte: dein Reich komme, zeigt Jesus Christus anschaulich in den zwei schönen Gleichnißen vom Sauerteige (innere Umgestaltung des Menschen) und vom Senfkörnlein (äußerer Sieg des göttlichen Königthums).

Tholuck umschreibt die kurzen Worte dieser Bitte: „Möge die heilige Gemeinschaft gehorsamer Gotteskinder, welche in der Person des Gottessohnes, Christi, ihren ersten Anfang genommen, durch den fortschreitenden Sieg der erlösenden Thätigkeit Christi über alle entgegenstehenden Feinde immer mehr im Ganzen der Menschheit und in dem Einzelnen begründet werden und sich entfalten bis zu jenem Ausgangspunkte, wo Gott Alles in Allem sein wird (1 Kor. XV, 28).“ Kürzer und klarer dürften wir uns also fassen: Möge dein Königthum das in uns ist (denn es bethen Gläubige), hervortreten und alle Welt gewinnen. Wie? und wodurch? wissen wir und bedarf keiner weitern Darlegung als schon oben geschehen ist.

Ich muß auf den Umstand daß Gläubige bethen, nochmal zurückweisen; er erleichtert wesentlich das Verständniß.

Maldonat bezieht die Bitte auf die letztendliche Entfaltung des Sieges der Kirche, da nach Ueberwindung aller Feinde und Widersacher auf der Erde nur mehr ein Reich Gottes sein wird. Diese Auffaßung ist richtig aber zu enge. Die gewöhnliche Uebersetzung im Deutschen, welche „uns“ einschaltet: „Zukomme uns dein Reich“ — gibt zu Mißdeutungen Anlaß, indem man gerne auf: zukomme (im Sinne von gib) den Nachdruck legt. Vrgl. z. B. Kistemaker: „Warum lehret uns der Heiland bethen: Es komme zu uns? Wir Menschenkinder sind unvermögend zu demselben zu kommen, wenn nicht Seine zuvorkommende Gnade uns vorbereitet, nicht Sein Sohn durch Seine Verdienste uns hingeleitet, uns in dasselbe einführt, uns, seine Brüder ... zur Erbschaft des väterlichen Reiches aufnimmt.“ Daher kommt es auch, daß man „dein Reich“ gewöhnlich im dreifachen Sinne nimmt: 1) als Reich der jenseitigen Herrlichkeit; 2) als Reich der Gnade; 3) als Kirche. In diesen drei Erscheinungsweisen soll es zu uns kommen. Man beachtet dabei nur zu wenig, daß Gläubige bethen die im Reiche Gottes schon sind.

Dein Wille geschehe wie im Himmel auch auf der Erde.

Das allgemeine Verständniß dieser Bitte ist im Wortlaute vollkommen klar gegeben. Nur Eines möchte auffallen, daß nicht kurzweg und einfach steht: dein Wille geschehe, entsprechend dem vorhergehenden: dein Name werde geheiligt, dein Reich komme. Jesus scheint somit im Zusatze „wie im Himmel auch auf der Erde“ etwas besonders beabsichtigt zu haben, das wir am leichtesten finden möchten, wenn wir beide Theile der Bitte getrennt betrachten. Erwägen wir zuerst: Dein Wille geschehe.

Wille und Wohlgefallen verhalten sich zu einander wie Wirkung und Ursache. Das woran Gott Wohlgefallen hat will er; und was er will ist ihm wohlgefällig. Der Wunsch „dein Wille geschehe“ in Rücksicht auf Gott vorgetragen heißt somit: möchte Alles auf der Erde nach deinem Wohlgefallen werden, möchte alles in Uebereinstimmung mit deinem Willen geschehen. Das kann nur durch den Menschen geschehen. Eben deßhalb ist aber auch seine einzige und höchste Aufgabe: all sein Thun und Sein in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu bringen. „Durch die Einverleibung in Christo ist der Mensch im innersten Grunde seiner Persönlichkeit, in seinem Willen dem Erlöser angetraut. Der Wille seines Herrn und Gottes ist Herr des menschlichen Willens geworden und hat diesem zugleich die Vollbefähigung gegeben, die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen immer vollkommener zu gewinnen. Jede Einwilligung in das Gelüsten der Begierlichkeit ist jetzt Ehebruch und zugleich Selbstschändung des Willens (Jocham Moraltheologie III, 558).“ Von diesem Standpunkte des Gläubigen (mit Christus Vereinigten ihm Einverleibten) aus lautet die Bitte: Möchte unser Wille der reine ungetrübte Abglanz deines Willens sein! Ebenso Tholuck: „Für die nach Gottes Ebenbild geschaffenen Geister kann es keinen andern Maaßstab, keinen andern Inhalt ihres Willens geben als den göttlichen Willen (Jak. IV, 12). Durch die Sünde ist der Eigenwille herausgetreten. Die Aufhebung desselben ist das Endziel aller göttlichen Erziehung. Was die alttestamentlichen Propheten als den Schlußpunkt ihrer prophetischen Aussicht bezeichnen, die Zeit, wo die Erkenntniß des Herrn die Erde bedecken wird wie Wasser die Meerestiefe, wo weder Sonne noch Mond scheinen wird, sondern der Herr das Licht der Seinigen sein, wo das geweihte Volk aus lauter

Gerechten bestehen wird (Jes. 4, 3. 11, 9. 60, 19—21, 61, 10, 11. 65, 24, 25), eben das nimmt das prophetische Buch, womit der neue Bund schließt, wieder auf und stellt es als den Ausgangspunkt des Reiches Christi hin (Offb. 21, 3, 22, 23. 22, 3—5).“

Die gewöhnliche Erklärung vom zweiten Theile der Bitte: „wie im Himmel auch auf der Erde“ sieht das Vergleichungsglied in der Art (in der Qualität) der Willenserfüllung; sie fügt deßwegen bei: „so vollkommen so behende so aus reinster Absicht u. s. w.“ vrgl. Kistemaker: „Wie die seligen Geister die Engel im Himmel, die Seelen heiliger Menschen, unserer Mitbrüder und Miterlösten, des Vaters Willen mit der Liebe frohem Gehorsam, selig in dieser Liebe, in diesem Gehorsam erfüllen: so werde er auch erfüllt durch uns auf Erden.“ In gleicher Weise Maldonat der sich ganz kurz nur auf Ps. CII, 20, 21 beruft, und Tholuck: „Indem wir durch Jesum Christum mit Gott versöhnt werden, werden wir wieder zusammengefaßt unter Ein Haupt mit den himmlischen Geistern (Eph. I, 10) und treten in dem Zustande der Vollendung mit ihnen in Verbindung (Hebr. XII: 22, 23). Bis dahin ist die in ungetrübter Reinheit Gott anbethende Geisterwelt unser Trost und Vorbild.“ Aber man kann sich dabei kaum des Gedankens erwehren, daß der Zusatz ziemlich müßig wäre; denn welche vollendete Erfüllung des göttlichen Willens in der neuen Ordnung der Dinge eintreten werde, hatte Jesus in seiner Gegenüberstellung des neuen Gesetzes zum alten hinreichend gezeigt. Im Hinblicke hierauf wußte man genugsam, daß er nur von der messianischen d. i. nach allen Seiten vollkommenen Haltung der Gebote oder Erfüllung des Willens Gottes rede. Ferner erwartete man geradezu: dein Wille geschehe von uns wie von den Engeln im Himmel. Endlich (was nicht ohne Bedeutung ist) erscheinen die Engel nirgends als unsere Vorbilder weder im alt- noch im neutestamentlichen Sprachgebrauche. Ich möchte daher den Vergleichungspunkt lieber im Erfolge suchen. Dein Wille geschehe wie im Himmel auch auf der Erde d. i. mit demselben Erfolge, so daß aus der Erde ein Himmel wird. Denn der Himmel ist ein Himmel d. i. ein Ort der Seligkeit eben durch die Erfüllung des göttlichen Willens durch die vollkommene Harmonie des kreatürlichen Willens mit dem göttlichen. Darin besteht die himmlische Seligkeit. Jede einzelne Aeußerung dieser Willenseinheit ist eine Verherrlichung Gottes

und durch sie eine Beseligung des Geschöpfes selbst; den Willen Gottes thun heißt selig sein. Also möge es auch auf der Erde werden; möge dein Wille geschehen, daß durch und in ihm der Mensch beseliget und daß seine Beseligung offenbar werde. In der gegenwärtigen Weltordnung findet dieses noch nicht statt, da heißt den Willen Gottes thun: sein Kreuz tragen und leiden. Aber so wird es nicht bleiben; die Vollendung der messianischen Glorie besteht eben darin, daß mit der Erfüllung des göttlichen Willens die Beseligung gleichen Schritt hält auf Erden wie im Himmel. Folgerichtig schließen also die Bitten welche diese Glorie zu ihrem Ziel und Ende haben („Dein Name werde geheiligt u. s. w.“) mit: Dein Wille geschehe wie im Himmel auch auf der Erde d. i. mache aus diesem Thale der Zähren deinen Himmel!

11. Gib uns heute unser tägliches Brod.

Die hier beibehaltene Uebersetzung ist die kirchlich adoptirte nicht eine wörtlich dem griechischen Texte entsprechende. Die Bitte in ganz getreuer Nachbildung würde lauten: Gieb uns heute unser Brod auf morgen. Der Ausdruck auf morgen d. h. auf morgen ausreichend ist vulgär sprichwörtlich für: genügend hinreichend insoweit daß die Sorge für die allernächste Zukunft wegfällt nach dem Worte des hl. Apostels: „Haben wir Nahrung und Kleidung, so lasset uns damit zufrieden sein (1 Tim. VI, 9).“ Wir haben dafür den Ausdruck: nothdürftiges Auskommen; in Adjectiv-Form also etwa: auskommend. Darnach heißt Brod für morgen haben: das Genügende Nothwendigste haben; Brod für heute wäre: dem Mangel nahe sein an der Schwelle des Hungers stehen. Hält man beides einander entgegen, so sieht man leicht, wie wir nur um das Erstere nicht um das Letztere bitten können. Niemand welcher zu Gott Vertrauen hat, bittet um das was nur gerade vor dem äußersten Mangel bewahrt. Es hätte den Schein als ob man sich fürchtete zu begehren, und als ob Gott geizig und zurückhaltend mit seinen Gaben wäre.

Dieselbe Bedeutung „ausreichend genügend“ hat auch „täglich“ im kirchlichen Sprachgebrauche und in dem des gewöhnlichen Lebens. Was der Hebräer Brod auf morgen nennt, bezeichnen wir mit „tägliches Brod“ sowie wir auch sagen: sein tägliches Auskommen haben.

Erwägen wir noch kurz die einzelnen Worte: „Gib uns.“ So

bethen wir aus zwei Gründen: 1) weil wir selbst nichts haben und aus uns nichts vermögen; 2) weil Gott der seine Hand öffnet und alles was da lebt mit Gutem sättigt, unser Vater ist der seinem Kinde keinen Stein reicht, wenn es ihn um Brod bittet. „Heute" nemlich da wir dich darum bitten. Der Mensch kann für heute haben und scheinbar für viele Jahre; daß es aber für heute ausreiche, daß es ihm bleibe, darum muß er Tag für Tag bitten; denn die Menge sättigt nicht und das Viel ist kein Unterpfand der Sicherheit. Die hl. Väter legen auf „heute" den Nachdruck und folgern daraus, daß man täglich bethen müße. Die uralte Gewohnheit beim Gottesdienste täglich das Vater unser zu bethen gründet sich auf dieses Wörtlein: heute. „Unser Brod auf morgen" scheint mit der Mahnung Christi (VI, 34): Seid nicht für morgen besorgt, in Widerspruch zu sein. Wir können darauf antworten: Wäre dieß, so würde es mit der ganzen Bitte um Brod sie laute nun wie immer in Widerspruch stehen, denn Jesus verbietet das Sorgen und Kümmern schlechthin (für heute wie für morgen). Er sagt zuerst: „seid nicht besorgt für euer Leben, was ihr esset oder trinket (V. 25)," und erst hernach: „seid nicht besorgt für morgen." Wenn also das Gebet: Gib uns u. s. w. ein Sorgen ist, dann hat Jesus das Bitten überhaupt verboten und er widerspricht sich selbst — in einem Athemzuge. Das **kann** nicht sein; daß es aber auch nicht so **ist**, läßt sich leicht darlegen, indem Bethen das Gegentheil von Sorgen enthält, in dem Sinne wie Christus „sorgen" nimmt. Bethen ist der Ausdruck des Gottvertrauens und dessen Folge, Sorgen die Folge des Nicht-Gottvertrauens. Wer auf Gott vertraut der sorgt nicht sondern bethet: gib uns heute unser tägliches Brod. Wer auf Gott nicht vertraut, der bethet nicht sondern sorgt, wie er zu seinem täglichen Brod komme. Die Bitte ist somit die vollkommenste Erfüllung geschweige eine Uebertretung des Gebotes Christi, nicht für morgen (oder heut) zu sorgen. *)

---

*) „Daß diese Worte unsers Gebetes geistig gefaßt worden sind, kann uns nicht wundern, da die bildliche Sprache der Schrift so häufig die Geistesgabe mit Speise und Trank vergleicht, vrgl. Joh. 6, 33—35. Hebr. 6, 4, 5 ff., ja auch die speziellere Deutung auf das Abendmahl war durch Joh. 6, 51—55 nahe gelegt. Schon **Orig.** erklärte die

12. Und vergib uns unsere Schulden wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.

Maldonat sagt über diese Worte des Herrn: „Christus scheint hier eine sehr bedenkliche Richtschnur (der Vergebung) zu ziehen; denn es stünde um uns übel, wenn Gott nicht anders vergeben würde als wir vergeben. Aber das ist keine Richtschnur sondern eine Bedingung. Gott verzeiht mehr und großmüthiger als wir unsern Schuldnern zu verzeihen pflegen oder auch nur vermögen. Darum wenn es eine Richtschnur wäre, würden wir nicht unser Heil sondern vielmehr unsere Verdammung von Gott begehren.“ Er beruft sich dessen zum Beweise auf die Parabel vom Knechte dem sein Herr zehntausend Talente schenkte, während er nicht eine Schuld von hundert Denaren erlassen wollte. Ganz in derselben Weise sprechen sich auch die übrigen Erklärer aus bis auf unsere Tage, z. B. Kistemaker: „Welch' ein Abstand zwischen unserer Verschuldung gegen Gott, und der Verschuldung gegen uns, gegen einen Menschen! Wie der Abstand eines Geschöpfes von dem unendlichen ewigen Wesen! Was sage ich Abstand? wo Vergleichung in gar keinen Betracht ge-

---

Stelle mit Beziehung auf Joh. 6 von dem ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, welches sich in die οὐσία des Geistes umwandelt, wie das leibliche Brod in die οὐσία des Leibes. Von geistiger Speise erklären die Worte nun ebenfalls Tert. Cypr. Kyr. v. Jer. Athan. Isid. Ambr. Aug. Hier. Beda u. s. w. .... Manche verstehen unter dem geistigen Brode nur die doctrina Christi, das verbum Dei, Manche den geistigen Einfluß Christi, Manche denken zugleich, Manche ausschließlich ans Abendmal. Die Beziehung auf Christi geistige Speisung überhaupt und vorzugsweise im Abendmahle, finden wir schon bei Tertullian und Cyprian u. s. w. In der Abhandlung über den sermo in monte verwirft Aug. noch die bestimmte Beziehung auf's Abendmahl, in der Predigt über das Vaterunser (t. V. Bened. p. 234) bezieht er das panis quot. zugleich 1) auf das leibliche Brod, 2) auf die Speisung durch das Wort Christi, 3) auf die durch das Sakrament.... Das sonst ungebräuchliche ἐπιούσιος begünstigte bei den Orientalen jede mystische Auffaßung; aber auch das schlichte quotidianus der lateinischen Uebersetzung diente derselben, da im Occident gerade, bis noch auf die Zeiten Augustin's hin, das Abendmahl täglich genossen wurde.“ Tholuck.

dacht werden darf, gedacht werden kann?" Tholuck der sich speziell auf Maldonat beruft bemerkt unter anderm: "Diese Vergleichung sagt zunächst über das Maaß, in welchem die beiden Verglichenen einander entsprechen, nichts aus, die Gleichheit kann mehr oder weniger stark sein."*)

Aber eine solche Umdeutung entspricht 1) dem Wortlaute nicht. In allen solchen Redensarten gibt Wie das Maaß und Verhältniß an. "Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch; wie ich euch gethan habe, so sollet auch ihr einander thun; wie mich mein Vater liebt, also liebe ich euch u. s. w." Sollte die Bitte den ihr imputirten Sinn haben, so würde sie also lauten: Vergib uns unsere Schulden, nicht wie wir vergeben unsern Schuldigern. Hier wäre die Ergänzung klar und einfach: "sondern mehr vollkommen ganz, wie wir arme sündige Geschöpfe nicht vermögen." Der Zusatz: "wie auch wir vergeben" steht in demselben Verhältniße zu "vergib uns", wie in der vorhergehenden Bitte "täglich" zu "Brod"; er gibt das Maaß (den Umfang) der Vergebung an wie "täglich" den des Brodes, aber er enthält keine Beschränkung. Nun erklärt sich auch der Nachdruck der auf wie liegt.

Eine solche Umdeutung entspricht 2) der Sache nicht. Jesus Christus geht vom Grundsatze der strengsten Wiedervergeltung aus. Er sagt ausdrücklich: "Mit dem Maaße wird euch gemessen mit welchem ihr messet (VII, 2)", und er wiederholt es oftmals. Was soll dieß anders heißen, als: vergib wie wir vergeben, und zwar als Bestimmung des Maaßes? Also bleibt es bei dem Wortlaute: Gott vergibt wie wir vergeben, und zwar das Wie als Bestimmung des Maaßes genommen. Daß wir vergeben ist die Voraussetzung aller Bitte um Vergebung. Von ihr spricht Jesus Christus noch besonders im V. 14. Im Gebete selbst geschieht ihrer nur insoferne Erwähnung, als sie den Maaßstab jener Vergebung ausmacht die wir erwarten um die wir bitten dürfen.

---

*) Vrgl. Corn. a Lap.: Haec est enim conditio, quam Deus a nobis requirit ... Sic S. Aug. Enchir. 73. Unde S. Cyprianus de Orat. Addidit inquit legem, certa nos conditione et sponsione constringens. Unter den Neuern Maßl, Berlepsch (Vocabula ὡς est sicuti et indicat caussativam comparationem) Fritzsche, Olsh., Meyer („ὡς ist das wie der causativen Vergleichung").

Es ist schwer einzusehen, was in der ganz strengen Faßung der Worte dieser Bitte bedenkliches liegen sollte. Jesus fordert daß wir vollkommen ohne Rückhalt ganz vergeben. Zu vergeben ist Sache des Willens; darüber kann sich Niemand täuschen. Jedermann weiß, ob er vergebe, ob er ganz und ohne Rückhalt vergebe, und dieß berechtigt ihn zur Bitte: vergib! Ob aber der Mensch ganz und vollkommen vergeben kann? Die Antwort ist einfach: Jesus verlangt es, also vermag's der Mensch. Ja Jesus Christus verlangt noch mehr; wir dürfen nur vergleichen was er oben V, 38—48 sagt. Die Parabel vom Knechte dem sein Herr zehntausend Talente nachläßt, spricht für unsere Auffaßung. Denn der Herr verlangte, daß sein Knecht die Schuld seines Mitknechtes ganz nachlaße wie er sie ihm ganz erlassen hatte. Auch hier findet eine vollkommene Wiedervergeltung statt: ich dir wie du Andern.

Nur dann könnte die Bitte etwas bedenklich sein, wenn sie lautete: vergib mir soviel als ich vergebe. Aber glücklicher Weise bedeutet: vergib wie ich vergebe, etwas ganz anderes. Unser Wie enthält den Maaßstab (die Gleichförmigkeit) der Art und Weise nicht der Zahl.

Die Väter blieben bei der strengen Faßung der Worte unserer Bitte. Chrysostomus bringt sie in Verbindung mit VII, 2 (Luk. VI, 38) und erzählt, daß Manche aus Furcht den Beisatz: wie wir vergeben, ganz unterdrückten. Ebenso Aug.: Also vergib uns Bittenden unsere Schulden wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.*) Vor allem aber beachte die goldenen Worte Gregor's v. Nyssa: „Die Rede erhebt sich bis auf den äußersten Gipfel der Tugend: denn sie schreibt durch die Worte des Gebetes vor, wie derjenige sein müße der zum Vater hinzutreten will, der gleichsam nicht ferner mehr innerhalb der Gränzen der menschlichen Natur gesehen sondern Gott selbst durch die Tugend ähnlich gemacht wird, so daß er selbst ein Gott zu sein scheint, indem er thut, was zu thun allein Gottes ist; denn Vergebung der Schulden ist ein Gott eigenthümliches Geschenk (Tract. de orat.).“

*) Sic dimitte debita nostra rogantibus nobis, sicut et nos dimittimus (rogantibus) debitoribus nostris. Enchir. c. 24 p. 110 ed. Dilingae 1777.

13. Und führe uns nicht in Versuchung.

Der biblische (zunächst neutestamentliche) Sprachgebrauch wendet den Ausdruck Versuchung auf zweifache Art an: 1) in seiner wörtlichen Bedeutung als (sittliche) Prüfung und zwar speziell unter schwierigen Umständen,*) und 2) in seiner abgeleiteten Bedeutung als Reiz (zum Bösen Verbotenen). Diese zweite Bedeutung verhält sich zur ersten wie die Folge zur Ursache. Auch wir gebrauchen im gewöhnlichen Leben dasselbe Wort bald in dieser bald in jener Anwendung. Wenn wir sie durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnen wollen, so können wir sagen: Versuchung in seiner ersten Bedeutung heißt Anfechtung, in seiner zweiten abgeleiteten: Begierde. Die Anfechtung weckt die Begierde. Wer ihr folgt unterliegt der Versuchung. Am anschaulichsten tritt dieser doppelte Sprachgebrauch in der Stelle Jak. I, 12—14 hervor: „Selig der Mann der die Versuchung erduldet; denn wenn er bewährt worden ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche der Herr denen verheißen hat, die ihn lieben. Niemand, wenn er versucht wird, sage daß er von Gott versucht werde; denn Gott wird nicht vom Bösen versucht und auch er versucht Keinen: sondern jeder wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird.“ Hier steht Versuchung das erstemal in seiner eigentlichen und nächsten Bedeutung als Prüfung oder Anfechtung; das zweitemal in seiner fernern und abgeleiteten als Reiz, welcher der Prüfung correspondirt und die Versuchung voll macht.

Halten wir diese beiden Bedeutungen auseinander, dann wird uns begreiflich wie es an der einen Stelle heißen könne, daß Gott versuche, und an der andern, daß Gott nicht versuche; oder wie es komme, daß Jesus uns bethen lehrt, „führe uns nicht in Versuchung“, und daß der Apostel sagt „Gott wird nicht versucht und er versucht Niemand.“ Sehen wir nemlich auf die äußeren Umstände welche von Gott kommen, dann heißt es: Gott versucht; betrachten wir den durch sie hervorgerufenen Reiz, welcher von unserer durch die Sünde verdorbenen Natur ausgeht und die am Aeußern sich ent-

*) Est autem tentare, periculosum facere de eo, qui tentetur, ut ab ipso, quod cupimus, elicientes, verum exprimamus. Catech. Rom. pars IV. c. 15. n. 5.

zündende Begierlichkeit ist, so heißt es: Gott versucht nicht, sondern Jeder wird von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt.

In unserm Leibesleben läßt sich beides nicht so trennen, wie sie der Begriff aus einander scheidet; sie sind enge in einander verschlungen; der Anfechtung folgt die Begier (die böse Lust) Schritt für Schritt. Und im Hinblicke darauf erfüllt von einem nur zu gerechten Mißtrauen auf uns, geschreckt durch warnende Beispiele daß Sterne vom Himmel fielen, und durch die eigene Erfahrung der Schwäche und Untreue die wir täglich an uns machen, bitten wir Gott, daß er uns in keine Versuchung führe.

Wir wissen daß Versuchungen unvermeidlich sind, daß wir durch sie wie durch Feuer geprüft werden müßen; die wahre Liebe und Demuth aber lehren doch bethen: führe uns nicht in Versuchung, keineswegs: stärke uns in der Versuchung. Die Liebe zittert vor dem bloßen Gedanken der Möglichkeit einer Trennung von Gott; und die Demuth sieht in jeder auch der leisesten Anfechtung die nahe Gefahr der Trennung. Beide können gar nicht anders bethen, weil jede andere Art zu bethen ihrem innersten Wesen widerspräche.

Also erklären auch die katholischen Schriftsteller gegründet auf die Aussprüche der Väter insgesammt. Maldonat: „Eingedenk unserer Schwäche bitten wir, nicht daß wir siegen, sondern daß wir nicht einmal in den Kampf kommen, damit wir nicht besiegt werden. In diesem Sinne sagt auch Jesus Christus (XXVI, 41): Bethet und wachet auf daß ihr nicht in Versuchung fallet; der Geist ist willig aber das Fleisch ist schwach. Wir lehnen den Kampf ab wie Christus, wir aber den Kampf mit dem Teufel er mit dem Tode in den Worten: Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber.“ Fast ganz mit denselben Worten Cornelius und unter den Neuern Kistemaker: „Warum lehret uns Christus so bethen? Damit wir unsers Unvermögens täglich eingedenk seien.“

Schüchterner und schwankender sind die Erklärungen der Form der Bitte: führe uns nicht in Versuchung; wonach die Versuchung auf Gott selbst zurückgeführt wird. Also deutet wenigstens der nächstliegende Wortlaut an. Man glaubte, der frevelhaften Lehre Calvin's: „der Mensch falle weil es Gottes Vorsehung so verordne“, und „der Mensch thue nach einem gerechten Antriebe (!) Gottes was

nicht recht sei"*) nicht entschieden genug entgegentreten zu können, und stellte Gott bloß in ein abwehrendes oder zulassendes d. i. nicht abwehrendes Verhältniß zur Versuchung, so daß der Sinn der Bitte wäre: Lasse mich nicht in Versuchung geführt werden, wehre die Versuchung von mir ab, möge ich in keine Versuchung fallen. Aber die biblischen Zeugniße sind gegen ein solches bloßes Zulassen; sie sagen in den stärksten Ausdrücken, daß die Versuchung d. i. der versuchliche Zustand die äußern Umstände der Versuchung von Gott kommen. Vergleiche: "Gott versuchte den Abraham und sprach zu ihm u. s. w. 1 Mos. XXII, 1. Dort gab er ihm (dem Volke Israel) Satzung und dort versuchte er es 2 Mos. XV, 25. Gib nicht Gehör den Worten dieses (falschen) Propheten oder desjenigen der Träume hat, denn der Herr will euch versuchen 5 Mos. XIII, 4." Dazu der starke Ausdruck: "Und nochmals entbrannte der Zorn des Herrn über Israel und er verleitete den David wider sie also: Gehe zähle Israel und Juda 2 Sam. XXIV, 1." Im Neuen Testamente: "Alsdann wurde Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, damit er vom Teufel versucht würde IV, 1." Ein solches rein passives Verhältniß Gottes gegen die Versuchung wäre auch gegen den biblischen Begriff der göttlichen Weltregierung. Es würde eine Macht außerhalb Gott setzen, der Gott zwar überlegen die aber nicht im Dienste Gottes wäre. Dem ist nicht so; Alles vielmehr muß Gott dienen auch der Teufel; Alles in der Welt wird nach Gottes Willen geleitet. Wenn der Teufel versucht, so geschieht es, weil es also im Rathschlusse Gottes liegt, nicht weil es — außer seinem Willen liegend — von ihm zugelassen wird. Der Teufel versucht und will die Sünde; Gott versucht durch den Teufel und will die Sünde nicht. Die menschliche Freiheit und die göttliche Heiligkeit bleiben unangetastet. Wenn Gott versucht alterirt es die Freiheit nicht, da die Versuchung kein Zwang ist; es alterirt seine Heiligkeit nicht, da er nicht die Sünde will sondern ihre Ueberwindung. Die ganze Bedenklichkeit gegen das Festhalten am Worte: Führe uns nicht in Versuchung, kam daher, daß man Sünde und Versuchung nicht streng

*) Calv. inst. 4. l. c. 18. §. 2. Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet. L. III. c. 23. §. 8. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante.

trennte. Wenn Mald. sagt: „die wahre und feste Meinung aller Katholiken war immer, daß Gott, wenn es sich um Sünden handelt, nicht durch Antriebe und Reitze sondern nur durch Zulaßung versuche", so sieht man unschwer, daß sich diese Zulaßung (Freigebung) auf den menschlichen Willen nicht auf die äußern versuchlichen Zustände bezieht. Der Wille des Menschen bleibt frei, ihn drängt und zwingt Gott nicht; Gott führt in die Versuchung, aber in der Versuchung läßt er dem Menschen die Freiheit; er bestimmt nicht den Willen zum Bösen, da er vielmehr dessen Ueberwindung will. Weil Gott in die Versuchung führt, darum sagt der Apostel: „Gott ist getreu; er wird euch nicht über eure Kräfte versuchen lassen, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang geben, daß ihr es ertragen könnet 1. Cor. X, 13." Weil wir unsere Schwäche kennen, darum bethen wir in Demuth: „Führe uns nicht in Versuchung."

Sondern erlöse uns von dem Uebel.

Man kann auch übersetzen: erlöse uns von dem Bösen d. i. dem Teufel. Viele Väter und Erklärer verstehen diese letzte Bitte directe vom Teufel. Am Sinne ändert keine Auffaßung des Textes; denn auch „Uebel" steht im Sinne von „bös"; nemlich insofern etwas ein Uebel für unsere Seele ist. Die Einfachheit des Gebetes und der Umstand, daß Jesus nirgends den Teufel kurzweg „den Bösen" nennt, sowie daß er oben (IV, 3) „der Versucher" heißt, spricht mehr für die Uebersetzung: erlöse uns von dem Uebel vrgl. V, 37. Das Uebel heißt die ganze Wirksamkeit und das ganze Reich des Teufels; alles was in seinem Bereiche liegt und mit ihm zusammenhängt ist vom Uebel. Aus diesem Netze zu befreien, es zu zerreißen, ist der Endzweck der Erlösung. Wenn alles zu Errettende dem Bösen entrissen ist, dann tritt die Vollendung der Dinge ein. Das Wort „Uebel" umfaßt unsern ganzen Zusammenhang mit dem Reiche dieser Welt. Soweit wir noch dieser Welt angehören, soweit der Fürst der Finsterniß Gewalt hat über uns, sind wir im Uebel bedürfen der Erlösung und bitten darum.

Diese Bitte enthält mehr und etwas anderes als die vorige, indem sie zugleich die Beseligung in sich einbeschließt; denn mit der Erlösung vom Uebel d. h. sowie es kein Uebel mehr für uns gibt

beginnt die Seligkeit. Die Seelen im Fegfeuer sind vor der Versuchung bewahrt, die Sünde ist ihnen vergeben, aber die Erfüllung der letzten Bitte ist für sie noch nicht eingetreten. Sie bethen mit uns: libera nos a malo. Amen. Darum sagt der hl. Augustinus: Wenn wir die Worte sprechen: erlöse uns von dem Uebel, fordern wir uns auf zu bedenken, daß wir noch nicht in jenem Guten sind, wo wir kein Uebel mehr erfahren.

Beherzigen wir die schönen Worte Kistemakers: „Was ist es christlicher Bether, worum du hier noch zuletzt deinen Vater bittest? — Um Vergebung der Sünden? Darum hast du gebeten, da du sprachst: Vergib uns unsere Schulden. — Um Befreiung von Versuchungen oder um Beistand in Versuchungen, da die Anfechtungen des bösen Geistes oder der verführerischen Welt oder deine bösen Gelüste dich versuchen? Auch darum hast du schon gebeten. — Um Abwendung dessen was die Welt nennt böse, übel, um Befreiung von Krankheit, Leiden, Verlust zeitlicher Güter? Eigentlich auch das nicht, denn du sprichst hier göttliche Worte, sprichst sie also in dem Sinne, den sie haben im Heiligthume Gottes, vor Gott im Himmel nicht vor und in der Welt. — Worum bittest du denn? Du wirst sagen, du wissest es nicht. — Das ist es eben, warum dein Heiland dich so zu seinem Vater bethen lehrt. Dein Unvermögen zu wissen, was alles dir ein Uebel ist, sollst du in Demuth mit gottseliger Ergebung des Willens in deines Vaters Hand anerkennen und bekennen. Der Mensch weiß nicht was ihm zum Bösen sein oder nicht sein werde: ob Krankheit oder Wohlsein? ob Armuth oder Reichthum? ob Ruhe oder Bedrängniß? ob ein langes Leben oder ein kurzes? ob Anfechtungen und Versuchungen? — Daher bethe mit dieser allgemeinen Bitte zu deinem allwissenden, gütigen Vater, bethe zu ihm mit Einfalt des Herzens, mit Ergebung in dessen Willen mit kindlicher Liebe und Vertrauen; und dann lebe der sichern, der süßen Hoffnung, Er werde dich erlösen, von allem was dir böse, was dir ein Uebel ist."

Von den Zeiten des hl. Augustin an theilen die katholischen Erklärer mit großer Uebereinstimmung das Vaterunser in Anrede und sieben Bitten. Da wir zwischen „führe uns nicht in Versuchung" und „erlöse uns von dem Uebel", einen innern Unterschied nachweisen können, sind wir zu ihrer Trennung in zwei Bitten voll-

kommen berechtiget Wir erhalten dadurch die bedeutungsvolle Siebenzahl und zwar nach ihren beiden Grundbestandtheilen drei und vier, indem sich die ersten drei Bitten (drei die Gotteszahl) auf Gott die letzten vier (die Weltzahl) auf uns (die Kreatur) beziehen. Wir wollen darauf kein besonderes Gewicht legen und ebensowenig auf die Versuche den Zusammenhang der einzelnen Bitten in Formeln und Schematismen darzulegen; der Buchstabe tödtet der Geist gibt Leben. Wer den Inhalt des Vater unsers erfaßt hat bedarf keiner Formeln, er fühlt es wie all sein Wünschen und Bitten in diesen wenigen Worten erschöpft ist. Wollen wir — nur in allgemeinen Umrissen den Zusammenhang der Bitten unter sich darlegen, so mag es am kürzesten in folgender Art geschehen: Die erste Bitte bezieht sich auf Gott den Vater die zweite auf Gott den Sohn die dritte auf Gott den heiligen Geist, indem die Vollendung der Erlösung des Einzelnen Werk des heiligen Geistes ist. In gleicher Weise richtet sich die erste und vierte Bitte auf Gott Vater den Schöpfer die zweite und fünfte Bitte auf Gott Sohn den Erlöser die dritte und sechste sammt der siebenten auf Gott den heiligen Geist. Also:

Gott Vater — dein Name werde geheiliget; gib uns heute unser tägliches Brod. Gott Sohn — dein Reich komme; vergib uns unsere Schulden. Gott heiliger Geist — dein Wille geschehe; führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel.

14. Denn wofern ihr den Menschen ihre Sünden vergebet, wird auch euch vergeben euer himmlischer Vater.

15. Wofern ihr aber nicht vergebet den Menschen ihre Sünden, wird auch euer Vater nicht vergeben eure Sünden.

Dieser Zusatz bildet wie gesagt die Voraussetzung der fünften Bitte nicht deren Erklärung. Gegründet auf dieses unerschütterliche Axiom, daß Gott nur vergibt wenn wir zuvor vergeben haben (darum heißt es hier genauer: wofern ihr nicht vergeben haben werdet und oben V. 12: wie auch wir vergeben haben), erhebt sich erst die Bitte: vergib wie auch wir vergeben.

Jesus betont diese Vorbedingung namentlich und schärft sie wiederholt ein, weil starre lieblose Unversöhnlichkeit einen Grundzug

des jüdischen Charakters ausmachte; vrgl. was wir oben zu V, 4 (selig sind die Sanftmüthigen) und V, 43 bemerkten. Der Eifer für das Gesetz schien lieblose Verurtheilung der Sünder zur Pflicht zu machen. Man müße die Bösen und die Beleidiger haßen wie sie Gott hasse. War doch gerade das nachsichtige Betragen Jesu gegen Sünder ein Hauptvorwurf der ihm gemacht und durch den seine Prophetenwürde verdächtig wurde. Wir sehen daraus, daß wir den Ausdruck „Sünden" in seiner allgemeinen umfassenden Bedeutung festhalten müßen. Jesus meint nicht speziell uns zugefügte Kränkungen sondern Alles was den Charakter des Sündhaften an sich trägt. Wir müßen vergeben entschuldigen geduldig tragen und uns allein richten damit wir nicht gerichtet werden.

16. Wenn ihr fastet seid nicht wie die Heuchler finster. Denn sie entstellen ihr Angesicht, damit sie in ihrem Fasten den Menschen bemerklich werden. Wahrlich sage ich euch: Sie haben ihren Lohn.

Jesus kehrt nach einer längern Unterbrechung auf seine anfängliche Warnung zurück: Gebet acht, daß ihr eure guten Werke nicht vor den Menschen thuet um von ihnen gesehen zu werden. Als drittes Beispiel nimmt er das Fasten auf, einmal weil es von den Juden vorzugsweise zu den guten Werken und heiligen Gott wohlgefälligen Uebungen gezählt wurde, und dann weil es gerade damals sowie im ganzen (spätern) Judenthume einen wesentlichen Theil der religiösen Acte ausmachte.

Alle Völker der alten Welt legten auf das Fasten einen großen Werth. Man hielt es für ein Hauptmittel die Gottheit zu besänftigen geschehene Frevel zu sühnen das Gebet kräftiger und sich für himmlische Einsprechungen empfänglicher zu machen. Daniel bereitete sich durch Fasten auf göttliche Offenbarung vor; die Aegyptier weihten sich durch Fasten für gewisse Opferhandlungen. Fasten, so lautet das übereinstimmende Zeugniß der Alten, erhöht den Werth der Buße kräftigt den innern Menschen und bringt ihn der Gottheit näher; daher der sokratische Spruch, daß nichts bedürfen gottähnlich mache.

Im öffentlichen Kulte der Griechen und Römer nimmt das Fasten keine hervorragende Stelle ein, doch Beispiele des Fastens bei

Einzelnen wie ganzen Gemeinden finden sich auch bei ihnen. Dasselbe begegnet uns im mosaischen Kulte. Moses hatte nur Einen allgemeinen Buß- und Fasttag angeordnet aber dessen hohe Bedeutung schon dadurch hinreichend hervorgehoben, daß eben dieser Tag der heiligste des ganzen Jahres war. Im übrigen blieb es mehr der Privatübung überlassen. Die Psalmen liefern uns hinreichende Belege, wie enge Bethen (das in der mosaischen Gesetzgebung ebenfalls zurücktritt) und Fasten mit einander verbunden waren. Später, als der Cultus mehr und mehr die sonstigen freien Uebungen in sich absorbirte, bekam das Fasten auch in ihm eine eminente Bedeutung. Nach dem Exile haben wir fünf allgemeine Fasttage, dazu die außerordentlichen Fastengebote bei jeder öffentlichen Bedrängniß: in Kriegsnöthen während der Pest wenn der Regen ausblieb u. s. w. Ja zur Zeit Christi fasteten eifrige Juden wöchentlich zweimal; besonders die Essener hielten viel auf Fasten und Manche machten ihr ganzes Leben zu einem Fasten; hier genüge das Eine Beispiel des Täufers. Unter den Aposteln führte Jakobus ein ähnliches Leben und die Tradition behauptet dasselbe von Matthäus.

Damit bildete sich auch das Ritual des Fastens aus. Die Mischna gibt im Tractat Taanith (d. i. Fasten) ausführliche Vorschriften. Das Fasten (für einen Tag) bestand in gänzlicher Enthaltung von Speis und Trank von Salbung und Bad wie im Verbote ehelicher Gemeinschaft bald mit größerer bald mit geringerer Strenge. Eifrige Faster dehnten dieß selbst auf mehrere Tage aus. Rabbi Josue Ben Chanania wurden ganz schwarz vom Fasten d. h. über und über voll des Schmutzes.

Die Verirrung in's bloß Aeußerliche lag nahe, und davor warnet Jesus Christus; darum sagt er: Werdet nicht wie die Heuchler. Wir sehen daraus daß die einzelnen Ausdrücke unseres Verses in möglichster Allgemeinheit und nur in ihrer Beziehung auf das Aeußere zu nehmen sind. „Finster" bezieht sich darnach allein auf das abschreckende Aussehen eines ungewaschenen Gesichtes und ungeordneten Haares; ganz dasselbe bezeichnet das zweite Wort: entstellen. Indem die Heuchler sich nicht kämmen und waschen, ihr Haupt nicht pflegen, entstellen sie es. Mehr dürfen wir darin nicht suchen und auf die Seelenstimmung dürfen wir es gar nicht beziehen. Traurig waren diese Heuchler nicht, wenn sie auch eine bitterböse Miene machten.

17. Du aber wenn du fastest salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht,

18. damit du in deinem Fasten nicht den Menschen bemerklich seiest sondern deinem Vater der im Verborgenen ist. Und dein Vater der im Verborgenen sieht wird dir vergelten.

Wir können uns hier auf das V. 6 Gesagte zurückbeziehen, nur müßen wir wie oben vor der bloß geistigen Deutung warnen. Es liegt gerade so im Wesen des Fastens, daß es vor Gott allein geschehe als im Wesen des Gebetes. Jesus will, daß man sein Haar salbe u. s. w. während man fastet, sowie er will, daß man in seine Kammer gehe wenn man bethet.

Kistemaker (mit den Meisten) hebt auch hier nach dem Vorgange Maldonats hervor, daß Jesus nicht gebiete, der Fastende soll das und das thun. „Die Morgenländer pflegten an festlichen Tagen vor der Mahlzeit ihr Haupt mit Wohlgerüchen zu salben, manche auch an jedem Tage. Unser Heiland gebietet nicht, daß der Fastende das thun soll, sondern der Sinn und Geist seines Gebotes ist: So wenig sollst du äußerlich trübe den Menschen zu scheinen trachten, als wärest du wie einer der sein Haupt gesalbt hat.“ Solche rein geistliche Deutungen haben ihr Bedenkliches: sie streifen unbewußt an die rationalistische Art die heiligen Bücher zu erklären. Jesus sagt einfach: das thue! wir haben kein Recht und keinen Grund davon abzugehen, anders könnte man auch das Fasten selbst geistlich deuten wie z. B. die englische Bibel thut: „Christus erklärt das Fasten für erlaubt, aber ein anderes Fasten, welches nicht in der äußern Enthaltung von Speisen und andern Bequemlichkeiten des Lebens oder Erquickungen der Natur bestund, sondern in der Enthaltung von Sünden u. s. w.“

Das „Salben“ gehört im Oriente zu den Forderungen des Anstandes wie das Waschen. Wenn es auch nicht alltäglich geschah gleich dem Waschen, so verbindet Jesus doch beide, weil sie in der Regel verbunden waren und er in anschaulicher Ausführlichkeit redet. Es heißt ganz allgemein: Unterlasse nichts von dem was dein Fasten verborgen macht.

19. Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Fraß zehren und wo Diebe einbrechen und stehlen.

20. Aber sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Fraß zehren und wo Diebe nicht einbrechen noch stehlen.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist enger als es auf dem ersten Anblick scheint.*) Jesus hatte bisher von den guten Werken, Bethen Fasten und Almosengeben an ihrer Spitze, gesprochen und gezeigt, was man bei ihnen beobachten was man fliehen müsse. Er hatte nicht von ihrer Nothwendigkeit gesprochen noch zu ihnen aufgefordert sondern ihre Uebung vorausgesetzt: Wenn ihr bethet oder fastet oder Almosen gebt. Im Folgenden nun fordert er auch dazu auf, indem er diese Werke Schätze nennt — Schätze im Himmel gegenüber den Schätzen auf Erden.

Daß Jesus Christus unter dem eindringlichen Ausrufe: Sammelt euch Schätze im Himmel! zu den eben bezeichneten guten Werken auffordere sie vor allem empfehle und ihre Uebung mit einem Sammeln unvergänglicher Schätze vergleiche, sehen wir aus der schönen Stelle Tob. XII, 8: Das Gebet mit Fasten und Almosen ist besser als Schätze von Gold aufhäufen, und aus den hierher gehörigen Parabeln vom Verwalter und reichen Prasser, von denen der Eine sich solche Schätze (Jesus nennt sie die Freunde) sammelte der Andere aber nicht. An Lazarus hätte sich der Prasser einen Freund d. i. einen Schatz im Himmel sammeln können.

---

*) Tholuck: „Hier bricht der Zusammenhang auf eine auffallende Weise ab.“ Meyer: „Das V. 1 gestellte Thema ist nun durchgeführt und ohne vermittelnden Uebergang tritt nun ein neuer Gegenstand der Rede ein, die Sorge um's Irdische, welche a) als Trachten nach Reichthum V. 19—24 und b) als Sorge um Nahrung und Kleidung V. 25—35 in genau zusammenhängender Rede behandelt wird.“ Zu enge; unsere Verse bilden einen schönen Uebergang zur Warnung vor der Sorge um das Zeitliche. Man hebt in den obigen Versen zu sehr die Warnung hervor und übersieht dabei die Ermahnung welche sich enge an das Vorhergehende anschließt. Uebrigens sagt Meyer gut: „Die Einheit der Bergpredigt ist nicht die einer Predigt in unserm Sinne.“ Verlepsch: Pergit jam Jesus laxiore orationis vinculo ad φιλαργυρίαν respuendam. Er hätte vielmehr sagen sollen sine orationis vinculo; denn wofern Jesus nur vor der Habsucht warnet bestehet gar keine Verbindung mit dem Vorhergehenden.

Es ist somit als ob Jesus sage: Ermüdet nicht im Gebete und im Fasten und im Almosengeben, denn ihr sammelt euch damit Schätze im Himmel, und euer Herz ist wo ihr euern Schatz habt.

Verbinde „auf der Erde im Himmel“ mit „Schätze“ nicht mit „sammeln.“ All unser Sammeln ist auf der Erde so lange wir leben, aber man kann Schätze sammeln, deren Bergungsort (deren Schatzkammer) diese Erde oder der Himmel ist. Vor ersterm warnet Jesus, denn die Erde ist ein schlechter Verwahrungsort; da fressen Motte und Verwesung da brechen Diebe ein und stehlen. Wer hieher Schätze sammelt wirft sie in einen durchlöcherten Beutel; vrgl. Luk. XII, 33: „Verkaufet was ihr besitzet und gebet Almosen, machet euch Beutel die nicht alt werden.“ Dieß erklärt unser: „Schätze auf der Erde“ d. i. Schätze in unsicherer Schatzkammer vollkommen. Zum zweiten ermahnt er; denn der Himmel ist ein guter Verwahrungsort; da gibt es keine Motte keinen Fraß keine Diebe; Schätze im Himmel sind sicher. Nun freilich können im Himmel nur jene Schätze hinterlegt werden, die entweder ihrer Natur nach himmlisch sind oder eine Beziehung auf den Himmel haben. Fassen wir uns recht concret so ist z. B. die Speise ein Schatz; wer sie genießt der sammelt diesen Schatz auf der Erde, wer fastet der sammelt ihn im Himmel. Geld und Gut ist ein Schatz; wer es aufhäuft und für sich verwendet der sammelt ihn auf der Erde, wer Almosen gibt im Himmel. In Rücksicht hierauf drückt sich Tholuck treffend aus da er sagt: „Der Schatz im Himmel ist dasjenige, was im festen Glauben an eine unsichtbare Welt (Hebr. XI, 1, 27) auf Erden Preis gegeben wird; dieses geht nicht verloren, es wird gleichsam niedergelegt und gesammelt im Himmel.“ Noch gibt es Schätze die schon ihrer Natur nach himmlisch sind z. B. das Gebet die Demuth der Glaube u. s. w. Vrgl. 1 Tim. VI, 17—19: „Den Reichen dieser Welt gebiete: sie sollen nicht übermüthig sein und nicht vertrauen auf den ungewissen Reichthum sondern auf den lebendigen Gott, der uns alles reichlich zum Genusse darreicht. Sie sollen Gutes thun, reich werden an guten Werken gerne geben und mittheilen, sich Schätze sammeln als eine gute Grundlage für die Zukunft, damit sie das wahre Leben ergreifen.“ Der hl. Chrysost. sagt: „Wie thöricht ist es, da Schätze

zurückzulassen wo du weggehest, und sie nicht dahin vorauszuschicken wohin du gehen wirst. Sammle Schätze wo du dein Vaterland hast."

21. Denn wo euer Schatz ist da wird auch euer Herz sein.

Jesus gibt mit diesen Worten die ein Sprichwort enthalten den speziellen Grund an, warum gerade er darauf dringe, durch gute Werke Schätze die im Himmel aufbewahrt werden zu sammeln. Der allgemein menschliche Grundsatz lautet: Sammelt euch Schätze im Himmel, denn dort allein sind sie sicher. Der spezielle um dessentwillen Jesus Christus seine Zuhörer dazu aufmuntert ist: Sammelt euch Schätze im Himmel; denn wo euer Schatz ist da ist euer Herz. Wie kommt er dazu? Jesus Christus predigt die Nähe des Himmelreiches. Er setzt voraus, daß man eine große Freude an dieser Predigt und ein lebendiges Verlangen nach dem Himmelreiche habe. Unter allen Israeliten war gewiß Keiner der sich nicht nach dem Himmelreiche gesehnt, der nicht gesagt hätte: mein Verlangen ist nach dem Reiche Gottes, mein Herz ist im Himmel. Nun hier in diesem Sprichworte gibt Jesus ein Kennzeichen, an dem man die wahre Sehnsucht nach dem Himmelreiche von der falschen leicht unterscheiden kann: wo der Schatz da das Herz. Niemand sage, daß sein Herz im Himmel sei, wenn sein Schatz, das was er sich sammelt und zusammenhäuft sei es geistig oder leiblich (Ehre oder Genuß) auf der Erde ist. Also: weil das Himmelreich nahe ist, weil es unser Herz fordert, sammelt euch Schätze in demselben. Denn wo dein Schatz ist, dahin geht dein Verlangen dein Sinnen. Jesus nennt das Herz als Sitz des menschlichen Begehrens. So nothwendig es ist nach dem Himmelreich zu verlangen, so nothwendig ist es Schätze im Himmel durch gute Werke zu sammeln.

In Kürze Alles zusammengefaßt, sagt Jesus Christus: Ermüdet nicht in guten Werken, denn sie allein sind das untrügliche Unterpfand eurer Sehnsucht nach dem Himmelreiche das euch gepredigett wird. Darnach beurtheilet, was es um die vorgeblich allgemeine und große Sehnsucht nach dem messianischen Reiche sei. Hic Rhodus, hic salta!

"Herz" wird gewöhnlich im weitesten bildlichen Sinne genommen,

als das ganze geistige Leben des Menschen. Allein das unmittelbar Folgende ist dagegen, unsere engere Faßung markirt den Ausspruch Christi und schließt sich genau der Tendenz der Gesammt-Rede des Herrn an. Gib Almosen das deine Linke nicht weiß, bethe in deiner Kammer, faste während du dein Haupt salbest: das heißt die rechte Sehnsucht nach dem Himmelreiche haben, das heißt Schätze im Himmel sammeln. Wer aber ist weise und klug und siehet das ein? Die Pharisäer nicht, die Heuchler nicht! Und doch meinen sie reich zu sein und Schätze im Himmel zu haben und rufen voll der Zuversicht aus: "Ich danke dir o Gott, daß ich nicht bin wie die übrigen Menschen wie die Räuber Ungerechten Ehebrecher. Ich faste zweimal in der Woche und verzehnte alles was ich besitze" — siehe da meine Schätze und bewahre sie mir auf zur Wiedererstattung am Tage des Gerichtes und der herrlichen messianischen Vergeltung!

22. Des Leibes Leuchte ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Leib erleuchtet sein;
23. wenn aber dein Auge krank ist, wird dein ganzer Leib verfinstert sein.
Wenn nun das Licht das in dir ist Finsterniß ist, wie groß wird die Finsterniß sein?

Die Wahrheit des Sprichwortes (wo der Schatz allda das Herz) brauchte Jesus nicht zu beweisen. Er hätte damit schließen können. Aber er ergreift gerade diese zugestandene Sache, um eine weitere wichtige Folgerung welche darin für den Menschen enthalten ist darzulegen, und wählt um sie recht anschaulich zu machen, ein überaus schönes Bild dessen Erklärung er zugleich in kurzen Umrissen gibt. Das Bild ist vom Auge genommen und lautet: Ist das Auge gesund so wird der ganze Körper licht d. i. erhellt gleich den Räumen eines Zimmers durch das Licht der Lampe.*) In diesem Lichte

*) Maldonat zu künstlich obgleich mit Billigung Tholuck's: totum corpus erit veluti oculatum.... ut totum omnino corpus oculus esse videatur. Jesus vergleicht ganz einfach den Körper mit einem Hause; das Haus wird durch die Leuchte nicht selbst Licht sondern erleuchtet; dasselbe findet beim Körper statt; die einzelnen Organe bekommen Licht vom Auge und eben darin besteht ihre Abhängigkeit vom Auge.

allein können die übrigen leiblichen Kräfte eine geordnete Thätigkeit entfalten und ihrem Zwecke entsprechen. Ist aber das Auge krank so daß es nicht sieht, dann sind auch die andern Glieder im Finstern, ihre Thätigkeit wird unterbrochen oder doch vielfach gehemmt; die alles ordnende und leitende Kraft ist ihnen genommen, ihre Seele wenn der Ausdruck erlaubt ist gewichen; sie stören sich gegenseitig und das Ganze kann seine Bestimmung nicht mehr erreichen.

Die Uebertragung gibt sich von selbst. Was am Körper das Auge, wirket am geistigen Organismus des Menschen, um beim obigen bildlichen Ausdrucke zu bleiben, das Herz. Ist es sehend d. h. gesund in der rechten Verfaßung und Lebensthätigkeit, dann werden auch die übrigen geistigen Anlagen und Kräfte sich in der rechten Weise entfalten und in geordneter Uebereinstimmung ihr Ziel erreichen. Das ganze innere Leben wird durch das Herz geordnet geleitet und zur Vollkommenheit entfaltet; sowie umgekehrt auch alle Zerrüttung von ihm ausgeht. Es ist die Quelle des geistigen Lebens wie Todes.

Wir haben oben „Herz" als bildliche Bezeichnung der Sehnsucht (des Verlangens der Begierde im guten Sinne des Wortes) genommen. Ganz in demselben Sinne steht es auch hier. Die tiefste innerlichste alle geistigen Fähigkeiten durchdringende beherrschende und leitende Kraft ist die Sehnsucht. Die tiefsinnige Weisheit der alten Mythe macht die Sehnsucht (πόθος) zur Mutter der Götter und der Welt. Alles ist aus ihr geboren worden.*) Wie das Herz die

---

*) Vrgl. Schelling: Ueber die Gottheiten von Samothrace. Stuttgart. 1815. „Die Nacht sei das Aelteste in der ganzen Natur der Dinge, war die Lehre aller Völker, die nach Nächten zählen.... Aber was ist das Wesen der Nacht, wenn nicht Mangel Bedürftigkeit und Sehnsucht? denn diese Nacht ist nicht Finsterniß, nicht das dem Licht feindliche, sondern des Lichts harrende Wesen, sie ist die sehnsüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, schien das verzehrende Feuer, das, selbst gewissermaßen nichts, nur ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist. S. 12. Es sind uns verschiedene Bruchstücke phönizischer Kosmogonien erhalten. Eine derselben setzt über alle Götter die Zeit, die .... selber nicht zählt noch für eine Zahl gilt; ihr zunächst aber, also als erste Zahl, nennt sie die schmachtende Sehnsucht. S. 15."

stete Gebärerin des leiblichen Lebens so die Sehnsucht alles geistigen Lebens und Wirkens. Alles hängt davon ab, daß unser Sehnen gesund daß es auf den rechten Gegenstand gerichtet ist.*)

Wann ist aber dieses Sehnen gesund? wann ist das Herz rechtschaffen? wann dient es als Leuchte für den Geist wie das Auge für den Leib? Darauf hatte Jesus schon oben geantwortet da er sprach: Sammelt euch Schätze im Himmel; denn wo euer Schatz da ist euer Herz. — Wir erkennen nun leicht den engen Zusammenhang; die einzelnen Verse vom Beginne des sechsten Kapitels bilden eine unzerreißliche Kette. In streng logischer Form stellt sie sich also dar: Der ganze geistige Bestand des Menschen hängt von der Richtung ab die seine Sehnsucht genommen hat. Ist sie falsch dann geht er verloren; ist sie die wahre dann wird er gerettet. Die wahre Sehnsucht aber ist die nach dem Reiche Gottes, und das untrügliche Kennzeichen hiefür sind die Schätze die der Mensch sammelt. Sammelt er sie in der von Jesus Christus vorgezeichneten Weise — und darüber kann er sich nicht täuschen — dann ist sein geistiger Bestand gesichert d. h. dann wird er leben und selig werden.

Die letzten Worte Christi: Wenn nun das Licht das in dir ist u. s. w. enthalten einen emphatischen Ausruf über die Größe des Unglückes geistig blind zu sein d. i. ein ungesundes Herz ein krankes Verlangen zu haben. Der Ausdruck: „das Licht das in dir ist“ bezeichnet das Herz d. i. die Sehnsucht; sie ist die innere, das Auge die äußere Leuchte. Hält man es für ein großes Unglück leiblich blind zu sein wie groß muß das Unglück geistiger Blindheit sein! Geht der leibliche Blinde in der Finsterniß irre, in welche unglückselige Verirrungen wird der geistige Blinde fallen! Darnach steht hier das zweimal vorkommende Wort „Finsterniß“ in einem verschiedenen Sinne, zuerst im buchstäblichen hernach im bildlichen — dienend zur (symbolischen) Bezeichnung des Unglückes, so daß der Ausspruch lautet: Wenn dein innerliches Licht unglückseliger Weise Fin-

*) Tholuck (mit allen mir bekannten Erklärern) deutet „Auge“ von der geistigen Erkenntniß; aber schon das spricht dagegen daß dann „Herz“ nicht mehr darauf paßt, denn V. 21 läßt sich gar nicht auf das „Erkenntnißvermögen“ beziehen.

sterniß geworden ist, dieses Unglück — wie groß wird es sein! Die practischen Erklärungen heben nur dieß Letztere hervor; hierüber finden sich bei ihnen eindringliche Worte. Vrgl. Maßl auch Kistemaker.

24. Niemand kann zwei Herren dienen: denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird einem anhängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mamon.

Jesus mußte auf eine Einrede gefaßt sein. Wer seinen Worten auch mit willigem Herzen gefolgt war, konnte doch seinen Forderungen die er auf allgemein giltige Sprüche gründete, nicht minder allgemeine Regeln entgegenhalten, z. B. daß man das Eine thun könne ohne das Andere zu unterlassen. Jesus rief: Sammelt euch Schätze im Himmel nicht auf der Erde; denn wo euer Schatz da ist euer Herz, und alles — alles hängt von eurem Herzen ab! Darauf mochte man erwidern: Kann nicht beides zugleich geschehen? Es hat ja Alles seine Zeit; eine Zeit ist zu sammeln und eine Zeit wegzugeben; der Himmel schließt die Erde nicht aus; nichts von dem was Gott geschaffen hat hasset er; Jegliches hat er bestimmt zum Dienste für den Menschen u. s. w. Darum wäre es richtiger wenn du sagtest: Sammelt euch Schätze im Himmel und auf der Erde, gleichwie es heißt: liebe Gott und den Nächsten.

Diese Einrede entkräftigt Jesus dadurch, daß er die Unmöglichkeit beides zu thun zeigt mit den Worten: Ihr könnet nicht Gott und dem Mamon dienen d. h. ihr könnet nicht Schätze im Himmel und auf der Erde sammeln. Das Nicht-können erweiset er aber damit, daß er „Schätzesammeln“ unter den allgemeinern Begriff des Dienens bringt. Der Schätze Sammelnde steht in einem Dienste; wer Schätze sammelt für die Erde im Dienste des Mamon, wer Schätze sammelt für den Himmel im Dienste Gottes. Beides zugleich thun ist so unmöglich als zweien Herren dienen.

Jesus nennt die ganze Thätigkeit des Menschen einen Dienst. Alles was er thut geschieht — seinem letzten Ziel und Ende nach betrachtet — im Interesse und im Dienste eines Andern. Dieser Andere ist nun entweder der Mamon oder Gott; Eines dieser Beiden Knecht ist er nothwendig, Beider Knecht nie. Darum schließt das Schätzesammeln im Himmel jenes auf Erden aus und

fällt die Einrede in sich zusammen, daß man das Eine thun könne ohne das Andere zu unterlassen.

Der hier von Jesus aufgestellte Grundsatz ist wegen seiner Consequenzen von höchster Wichtigkeit. Nach ihm gibt es für den Menschen keinen Mittelstand zwischen Gott und der Welt; er kann die Interessen Beider nicht ausgleichen, er kann sich nicht in goldener Freiheit zwischen ihnen bewegen; sein unabänderliches Loos ist zu dienen, und seine Freiheit besteht nur darin, daß er zwischen beiden wählen — nicht daß er beide wählen oder beide zurückweisen kann.

Mamon heißt Reichthum; er wird hier nach einer gewöhnlichen rethorischen Figur personificirt wie Tugend Laster u. s. w. Von einem Götzen der Mamon hieß erfahren wir nichts.*) Der Ausdruck ist an sich deutlich genug. In der Gegenüberstellung zu Gott sehen wir, daß Jesus Reichthum im weitern Sinne nimmt für alles Irdische und Zeitliche. Der Mamon vertritt alle irdischen Interessen wie Gott alle himmlischen. Was in zeitlichem Interesse geschieht ist ein Dienst des Mamon, was in ewigem ein Dienst Gottes.

Jesus Christus führt noch die Ursache an, warum man nicht zweien Herrn dienen könne, indem er in den Worten: „denn entweder wird er den einen hassen u. s. w.“ auf die Beweggründe des Dienens zurückgeht, welche die Liebe oder das Interesse sind. Die ganze scheinbare Schwierigkeit löset sich, wenn wir dieß beachten und uns den Knecht im Augenblicke der Entscheidung denken. Er hat zwei Herren vor sich; den Einen liebt den Andern haßt er. Da hört es von selbst auf beiden zu dienen. Oder er hat zwei Herrn vor sich, der Eine vertritt sein Interesse der Andere ist dagegen, auch da hört es von selbst auf beiden zu dienen. In der Regel fallen Liebe und Interesse zusammen, aber Jesus konnte sie der Anschaulichkeit halber trennen und als zwei verschiedene Beispiele aufführen. Wir müßen recht wohl ins Auge faßen, daß die beiden Redensarten: „er wird den Einen hassen und den Andern lieben,“ dann „er wird Einem anhangen und den Andern verachten“ nicht dasselbe nur in verschiedenen Worten ausdrücken, sondern zwei von

*) Kistemaker: „Mammon heißt im Syrischen Reichthum, Geld; und weil er als Gott geehrt ward, Goldgötze (?).“

einander unabhängige Fälle setzen, die nur das mit einander gemein haben, daß sie die Unmöglichkeit zweien Herren zu dienen augenscheinlich beweisen. *)

Alles Uebrige ist einfach. Die Bezeichnung „Knecht“ enthält ein ausschließliches Verhältniß der Unterordnung mit Begebung alles Eigenwillens, und ebenso die „Herr“ eine vollkommene Macht und Oberherrschaft. Daß Herren von entgegengesetzter Willensrichtung gemeint seien liegt schon in der Trennung in zwei Herren. Die Verschiedenheit der Herrschaft liegt in der Verschiedenheit des Willens nicht der Personen.

Beide Aussprüche Jesu: Sammelt euch keine Schätze auf Erden u. s. w., und: Niemand kann Gott und dem Mamon dienen, erklären und bestimmen sich gegenseitig und erheben den Sinn seiner Worte über alle Mißdeutung. Jedes Schätzesammeln im Dienste des Mamon d. i. im Dienste rein irdischer Interessen ist ein Schätzesammeln auf Erde und von Jesus Christus verboten. Jedes Schätzesammeln im Dienste Gottes d. i. im Dienste höherer Interessen ist ein Schätzesammeln im Himmel und von Jesus Christus gefordert. Alles was wir thun was wir haben was wir genießen oder entbehren wird geheiligt, wenn es im Dienste Gottes geschieht.

Der Mamon d. i. der (personficirte) weltliche Sinn will

---

*) Es ist auffallend, wie sehr sich die Gelehrten mit diesen Worten abgequält haben, um der scheinbaren Tautologie auszuweichen. Schon Maldonat bemerkt: Cum sententia sit facilis locus est difficilis: videtur enim opponere unum uni, alterum alteri.... quemadmodum ac si diceret, aut Petrum odio habebit et Paulum diliget, aut Paulum sustinebit et Petrum contemnet — was er eine unerträgliche Wiederholung nennt (apparet inanem esse repetitionem) obgleich es von den Meisten angenommen werde. Er fährt fort: mihi facilis hujus rei explicatio esse videtur, indem er immer dieselbe Person statuirt: nomina duos, quos velis dominos Petrum et Paulum, aut unum i. e. primum Petrum odio habebit, et alterum i. e. secundum Paulum diliget: aut unum, i. e. primum Petrum sustinebit: et alterum i. e. secundum Paulum contemnet. Fritzsche: Recte dicas: aut amo O, et odi X. aut amo X et odi O. Aber eine solche Breite hat immerhin etwas Mattes, das sich verliert sowie wir zwei verschiedene Fälle annehmen bezüglich auf die verschiedenen Motive des Dienens.

daß alles ihm diene. Geld Ehre Genuß sollen in seinem Dienste stehen, wenn nicht dann ist man ein ungetreuer Verwalter der von ihm anvertrauten Güter. Wofür gibt er Vermögen Lust Ehre als zum Gebrauche nach seinem Zwecke? Gott oder der göttliche Sinn will daß alles in seinem Dienste geschehe. Geld Ehre Genuß sollen eine Richtung auf Gott bekommen. Dem Reichthume und seinen Tendenzen gegenüber sollen wir ungerechte Verwalter seyn, wir sollen ihn hassen und seine Güter also verwenden, daß er uns anklage mit den Worten: Du hast mich hintergangen, du hast mich um meine Schätze betrogen, und was ich dir für die Erde gegeben habe, hinterlegt für den Himmel. Das Wort Christi: Sammelt euch Schätze im Himmel heißt somit: Entreißet dem Mamon seine Schätze und hinterleget sie im Himmel.

25. Darum sage ich euch: Sorget nicht wegen eurer Seele was ihr essen oder was ihr trinken, noch wegen eures Leibes was ihr anziehen werdet. Ist das Leben nicht mehr als die Speise und der Leib (nicht mehr) als der Anzug?

Jesus schrickt menschlicher Weise zu reden auch vor den äußersten Folgerungen nicht zurück, die aus seinen Lehren und Grundsätzen gezogen werden könnten. Man mochte ihm entgegnen: Wenn dem also ist wie du sagst, wenn man nicht Schätze für den Himmel und die Erde zugleich sammeln kann, dann kommen wir ja consequenter Weise dahin, daß man auch nicht mehr für Leib und Leben sorgen darf. Ist aber eine solche Behauptung nicht absurd? Jesus erwiedert nicht etwa ausweichend: So habe ich es nicht gemeint, oder: der Buchstabe tödtet nur der Geist gibt Leben, oder: man kann Alles bis zum unvernünftigen Aeußersten treiben u. s. w.; sondern ganz eingehend in die gezogene scheinbar absurde Folgerung: Allerdings behaupte ich auch dieses. Darum weil sich Alles strenge wie ich sagte verhält, dürft ihr in der That nicht sorgen für Leib und Leben für Nahrung und Kleidung; es wäre ein Mamonsdienst und ein Schätzesammeln auf Erden. Aber er zeigt zugleich in liebevollster Herablaßung, daß es um dieses Nichtsorgen keine so extravagante und unvernünftige Sache sei, indem er fortfährt: Ist das Leben nicht mehr als die Speise und der Leib nicht mehr als das Kleid?

— und seine Rede trägt von da ebenso sehr den Charakter des Tröstenden Erhebenden und Beruhigenden an sich als sie bisher ernst warnend und schreckend war.

Die unmittelbare Folgerung welche sich aus dem zugestandenen Vordersatze: das Leben ist mehr als die Speise ergab, setzt Jesus einstweilen als selbstverständlich voraus. In seiner weitern Rede zeigt er das wirkliche Zutreffen derselben in Beispielen, aus denen sich mit Nothwendigkeit ergibt, daß was am Geringeren geschieht dem Höheren nicht fehlen könne.

Der volle Satz würde lauten: Sorget nicht für die Speise eures Lebens noch für die Bekleidung eures Leibes; denn der euch das Größere (Leib und Leben) gegeben, hat auch für das Geringere (Speise und Kleidung) Sorge getragen. Die Beweise dafür sehet ihr an den Vögeln des Himmels und an den Blumen des Feldes. Um wie viel ihr über ihnen steht, um so viel größer ist die Sorge Gottes für euch. Das ist eine Folgerung zu der uns der Glaube an die göttliche Weisheit und Liebe zwingt. Ihre Verneinung wäre Läugnung eines weisen Gottes und liebevoll sorgenden Vaters im Himmel.

Wie schon gesagt haben die Worte Jesu von nun an einen anderen Charakter. Er ändert die Form seiner Rede, wird scheinbar breit und läßt sich ganz zu unserer Anschauungsweise herab. Seine Worte sind voll der Ermuthigung und der Zärtlichkeit; denn er kennt das menschliche Herz und die Schwäche auch des besten Willens und hilft ihnen auf mit tröstenden mit beruhigenden ja mit den süßesten Worten eines liebenden Vaters. Er kann nicht oft genug sagen: Seid unbesorgt! und immer neue Gründe der Beruhigung weiß er für die so eines guten Willens sind.

Der beste Wille mochte vor der Forderung: Sorget nicht für Leib und Leben! zurückschrecken. Wie richtet ihn Jesus auf? Mit der erschöpfendsten Beruhigung die es gibt: Gott dem ihr dienet hat dafür schon von Ewigkeit her Sorge getragen. Um die ganze Macht dieses Trostes zu kosten, dürfen wir nur entgegenhalten, was etwa ein Philosoph der von solch strengen Grundsätzen ausginge sagen würde. Seine Worte wären: „Was ist es auch um diesen elenden Leib; er ist eurer Sorge nicht werth; er mag Mangel leiden und verderben, wenn nur dein Geist der Gottheit ähnlich wird.“

Hätte Jesus nicht auch so reden hätte er nicht auch die Würde der Seele auf Kosten des Leibes erheben können? Ist diese Sprache nie geführt worden? Er aber redet anders und darum sind seine Worte: „Sorget nicht“ für uns eine Quelle unversieglichen Trostes nicht des Schreckens, wie der Kurzsichtige und Glaubensarme meint.

Fassen wir die Worte Jesu so auf, dann bedarf es keiner ängstlichen Deutung des Ausdruckes sorgen, wie sie sich bei wohlmeinenden Erklärern*) findet, als ob nur ein „ungeordnetes Sorgen“ verboten werde, das von einem Herzen komme welches noch getheilt sei zwischen Gott und der Welt u. s. w. Jesus verbietet das Sorgen um Speise u. s. w. nicht halb und halb sondern ganz und gar auf den Grund hin, weil Gott selbst dafür Sorge getragen hat. Ist es nicht thöricht, um etwas besorgt zu sein wofür Gott schon gesorgt hat? Wie sich dieses Nichtsorgen mit unserer Pflicht zu sorgen ausgleiche lehrt der heilige Augustin ebenso schön als kurz: arbeite, sorge nicht (Labor exercendus est, sollicitudo tollenda)!**)

26. Sehet auf die Vögel des Himmels, daß sie nicht säen noch ärndten noch in Scheunen sammeln und daß euer himmlischer Vater sie ernährt. Seid ihr nicht um vieles vorzüglicher als sie?

27. Wer aber von euch kann durch Sorgen zu seiner Lebensdauer eine Elle fügen?

Das erste Beispiel nimmt Jesus von der Ernährung als dem Wichtigeren her. Er sagt: Sehet auf die Vögel des Himmels, und fügt den Grund an, warum man auf sie schauen soll: darum weil sie nicht säen und weil sie eurer himmlischer Vater ernährt. Von

*) Vrgl. Tholuck, auch Corn. a. L.: Pro ne solliciti sitis Graecis est μὴ μεριμνᾶτε i. e. ne anxie cogitetis, ne cum cura, anxietate et aerumna solliciti sitis . . . Non ergo prohibet hic Christus providam diligentiam et laborem . . . sed vetat sollicitudinem anxiam, praeoccupatam, intempestivam, timidam, Deo diffidentem, cor in terra defigentem et a Dei servitio distrahentem.

**) Vrgl. dazu Chrysost.; οὐ ταὐτόν ἐστι μέριμνα καὶ ἐργασία — etwas anderes ist sorgen etwas anderes arbeiten.

dieser Thatsache machet den Schluß auf euch, denn ihr seid mehr als die Vögel. Wir müssen bei diesem nahe liegenden und höchst zart gewählten Beispiele zwei Umstände wohl beachten. Jesus sagt: euer Vater der himmlische, nicht: ihr Vater. Euer Vater sorgt für die Vögel an denen so wenig gelegen scheint — wie sollte er euch seine Kinder vergessen? Ferner sagt er: Betrachtet die Vögel des Himmels! Was sehet ihr? Daß sie nicht säen und daß sie euer Vater nähret; d. h. daß sie eben darum nicht säen und nicht ärndten, weil sie euer himmlischer Vater nährt. Sie singen sie dienen Gott mit ihren Liedern, er nähret er sorgt für sie. Wenn ihr nun das an den Vögeln sehet: was folgt als daß auch ihr nur für Seinen Dienst nicht für Leib und Leben zu sorgen habt. Gott nähret; er öffnet seine Hand und sättigt Alles was da lebt mit Gutem. Man möchte nun erwidern: Gerade der Vorzug des Menschen vor den Vögeln macht, daß er für Leib und Leben sorgen muß jene nicht. Es ist scheinbar, doch läßt es Jesus nicht gelten, und um recht augenscheinlich zu zeigen, daß der Vorzug des Menschen diese Consequenz nicht in sich enthalte, wählt er ein Beispiel das über alle Widerlegung erhaben ist, indem er sagt: Der Mensch kann durch Sorgen seine Lebensdauer um keine Elle (Spanne, oder wie wir sagen würden, um keine Minute) verlängern. Er meint dabei das thatsächliche Sorgen als ein sich Versorgen oder das oben bezeichnete Säen und Aerndten und in die Scheunen Sammeln. Wenn Jemand sich Güter sammelt und Vermögen speichert für viele Jahre, wird er deßwegen auch nur um eine Minute länger leben? Lebt der Reiche deßwegen weil er alle seine Scheunen voll hat länger als der Arme? Gewiß nicht; die Fülle (Menge) des äußern Gutes steht mit der Fülle der Lebenstage in keinem Zusammenhange. Als ein Thor handelte der Mann der zu seiner Seele sprach: „Nun hast du Güter daliegend auf viele Jahre“ — indem er meinte auf ebenso viele Jahre auch sein Leben versichert zu haben, während es noch in derselben Nacht von ihm genommen wurde (Luk. XII, 16—20).

Die Beweisführung ist doppelt. Jesus zeigt 1) das Unnöthige des Sorgens in V. 26, 2) das Vergebliche desselben in V. 27. Unnöthig ist das Sorgen, weil nicht einmal die Vögel sorgen; vergeblich ist's, weil man dabei nicht erreicht was man bezweckt. Der

Schluß ist einfach: In Beziehung auf unser Leben bestehet zwischen den Menschen und den Vögeln kein Unterschied. So wenig die Vögel dadurch ihr Leben verlängerten, daß sie anfingen zu säen und zu ärndten und Scheunen zu bauen, so wenig der Mensch dadurch daß er sorgt d. i. sich versorgt sei's auf lang oder kurz.

28. Und wegen des Kleides — warum sorget ihr? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen, sie arbeiten nicht und spinnen nicht.

29. Ich sage aber euch, daß nicht einmal Salomon in all seiner Herrlichkeit gekleidet war wie Eine von ihnen.

Das zweite Beispiel ist von der Kleidung genommen. Die Beweisführung hält genau denselben Weg ein wie beim ersten geschah. Jesus zeigt das Unnöthige einer solchen Sorge für die Kleidung an den Blumen des Feldes die nicht arbeiten und spinnen d. h. nicht sorgen und doch wachsen d. h. gekleidet werden. Betrachtet die Art und Weise, wie die Blumen auf dem Felde bekleidet werden, sie arbeiten und spinnen nicht weil sie Gott kleidet. Er zeigt an der Vergleichung mit Salomon das Fruchtlose solcher Sorgen. Mit all deinen Sorgen um Kleider kannst du nicht einmal einer Lilie gleich werden an Pracht und Schönheit. Wie schön und herrlich war Salomon! Er ist das Ideal der Schönheit und Pracht und doch — Niemand läugnet es — ist eine Lilie schöner als der ganze Glanz salomonischer Glorie. Nur Eine! und solche kleidet Gott tausend und tausend.

Die Bezeichnung Kleid steht (im weitern Sinne) für Alles was der Mensch nicht bloß zur Deckung seiner Blöße sondern auch zu Schmuck und Zier seines Leibes und Lebens verwendet. Das sehen wir am Beispiele der Lilie und an ihrer Vergleichung mit dem Ideale menschlicher Schönheit und Pracht — Salomon. Wie viel Sorge trägt das Mädchen um das was sie schön kleidet, wie viele der Mann um das was Eindruck macht! Wie thöricht! Ist nicht jede Blume auf dem Felde schöner und macht nicht jede einen gewaltigern Eindruck! Warum also für Etwas sorgen, worin man mit aller Mühe nicht einmal die Blumen des Feldes erreicht?

30. Wenn nun das Gras des Feldes das heute ist und

morgen in den Ofen geworfen wird Gott also kleidet, um wie viel mehr nicht euch Kleingläubige?

Zunächst sehen wir leicht, daß „also kleidet“ nicht auf die Schönheit des Wachsthumes der Lilie bezogen werden darf — denn nicht einmal Salomon kann mit ihr verglichen werden — sondern auf die Art des Wachsthums und Bekleidet werden, nämlich ohne zu arbeiten und zu spinnen. Wenn Gott von den Lilien nicht fordert für ihr Kleid zu sorgen, wie viel weniger vom Menschen? wenn er für die Lilien sorgt, wie viel mehr für den Menschen?

Doch dürfen wir, die Vergleichung recht gefaßt, den Ausdruck „also kleidet“ auch von der Schönheit der Lilie verstehen. Gott kleidet die Lilie schön (also, daß sie selbst einen Salomon überstrahlt) um wie viel schöner wird er den Menschen kleiden! In der That: die Schönheit und Anmuth der menschlichen Gestalt übertrifft unendlich weit die der Lilie. Der Mensch heißt und ist das Meisterstück der Schöpfung. Aber diese Schönheit d. i. die Sorge für diese unsere Bekleidung und Ausstattung müßen wir noch viel mehr Gott überlassen. Hierin besorgt sein (durch Toilettenkünste und Schönheitsmittel u. s. w.) wäre schmachvoller als jenes um die Bedeckung der Blöße.

In den Worten Jesu liegt somit wie sich bei Spruchsätzen gerne findet ein Doppelsinn, der hervortritt sowie wir den Satz in seine beiden Theile zerlegen und die treffenden Worte recht betonen; nemlich: 1) Gott kleidet die Lilien ohne daß sie spinnen, um wie viel mehr den Menschen ohne daß er sorgt. 2) Gott kleidet die Lilien die nur Gras sind schön, um wie viel mehr den Menschen der nach seinem Bilde geschaffen ist. Beides ist also wahr: die Lilie ist schöner als der Mensch und der Mensch ist schöner als die Lilie.

Anmuth und Holdseligkeit menschlicher Gestalt kommt von Gott: er kleidet die Seinigen damit. Wer aber das vergäße und glaubte er müße für sie Sorge tragen, dem ruft Jesus Christus ins Gedächtniß, daß die Lilie heute blüht und morgen in den Ofen geworfen wird. Für dieses Vergängliche besorgt sein heißt Schätze auf Erden sammeln, wo Rost und Motten zehren wo Diebe einbrechen und stehlen.

Die Lilie bei uns gewöhnlich weiß, wechselt im Oriente mit den glühendsten Farben. Sie wächst daselbst wild und ganze Weideländer sind mit ihnen überdeckt, so daß sich das Auge an einem so prachtvollen Anblicke kaum genug sehen kann. Aber diese herrliche Blume ist ebenso hinfällig. Ein einziger Gluthwind macht in wenig Stunden tausende von diesen Glanzsternen der Erde verwelken. Wo man am Morgen einen Teppich von unzählbaren goldenen und farbigen Kelchen und Blüthen sah, findet man Abends eine wüste kahle verdorrte Fläche deren Gras nur mehr zum Verbrennen (nicht zum schlechtesten Futter) taugt. Darum hat Jesus Christus gerade die Lilie gewählt. Ihre Hinfälligkeit soll dem Menschen zur Warnung dienen, daß er nicht glaube mit seinen Sorgen dem Hinwelken seiner blühenden Gestalt Einhalt thun zu können. Das Leben verblüht — dagegen hilft kein Sorgen um Vorrath an Speise und Nahrung, die Schönheit verblüht — dagegen hilft kein Sorgen um Kleidung und Zier.

31. Sorget also nicht indem ihr sprechet: Was werden wir essen, oder was werden wir trinken, oder was werden wir anziehen?

32. Denn alles das suchen die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiß daß ihr das alles nothwendig habt.

Wir müßen an das zurückerinnern, was wir oben zu V. 25 und schon früher zu V. 7 und 8 bemerkten. Wir sehen daraus, daß Jesus in seinen obigen Worten: ihr Kleingläubigen, und in der Gegenüberstellung der Heiden denen die Seinigen nicht gleich werden sollen, ihren Muth aufrichten nicht sie tadeln will. Denn wie schon gesagt, er setzt bei der Hinweisung auf die Heiden deren guten Willen voraus, und fügt bei, daß sie nicht anders könnten weil sie nicht anders wüßten. Die Seinigen aber wüßten anders, darum sollten sie ihnen nicht gleich sein. Wenn ein Tadel in den Worten: ihr Kleingläubigen! und: seid nicht wie die Heiden, liegt, so ist es allein der einer beredten Zärtlichkeit. Beachten wir insbesondere die Motive, warum wir nicht wie die Heiden besorgt sein sollen: „Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles nothwendig habt.“ Seine Worte sind nicht: Was ist es um diesen elenden Leib, verachtet ihn, Gott will eure Seele retten! sondern: Er weiß

daß ihr auch dieses bedürfet und gibt es euch; denn Er ist euer Vater.

Die Erklärer heben gerne und mit Recht hervor, daß in den Worten: alles das suchen die Heiden, vollständig der Character des Heidenthums gezeichnet sei. Sein Grundzug ist: Leben für die Gegenwart. Deßhalb bewegt sich auch sein Sorgen und Bethen allein um das Zeitliche; alle übrigen Aeußerungen des heidnischen Gebetes stehen wie seltene Ausnahmen da.*)

33. Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und das alles wird euch mit zugegeben werden.

Der Sinn ist wie oben: „Sammelt euch Schätze im Himmel!" Der Hebräer liebt den Ausdruck „suchen" wegen seiner Anschaulichkeit; er sagt: Gott suchen, und ebenso: das Reich Gottes suchen, um das lebhafte und thätige Verlangen und Bemühen zu bezeichnen. Suchet zuerst! Aber wenn es gefunden, was sollen sie hernach suchen? Nichts mehr! Es bleibt ihnen zum Suchen nichts mehr übrig, denn im Reiche Gottes ist alles was der Mensch noch sucht enthalten; es wird ihm zu- wie wir sagen dareingegeben. Darum warnet Jesus Christus vor jedem andern Suchen. Es wäre eine Verkennung der Güter die in das Reich Gottes mit einbegriffen sind.**)

Suchet das Reich Gottes und seine (Gottes) Gerechtigkeit, d. i. eine Gerechtigkeit die vor Gott gilt. Jesus gebraucht den Ausdruck Reich Gottes in demselben Sinne wie oben (V, 1) Himmelreich

---

*) Sed satis est orare Jovem, quae ponit et aufert:
Det vitam, det opes: aequum mî animum ipse parabo.
Hor. Ep. I, 18, 111, 112.

**) Mald. zu subtil: Non videtur dicendum fuisse primum, sed tantum ... Ego ita respondeo: Christum non omnino vetuisse caetera quaerere, sed ita quaerere, ut eorum sollicitudo a Dei regno quaerendo nos non avertat . . . Quod non primo loco ac propter se, sed secundo et propter Deum quaeritur, quaeri non videtur, quia non ipsum sed Deus in ipso quaeritur. Neuestes Bibelw.: „Indem wir zuerst und vor allen Andern den Anschluß an Gott suchen, können wir dann auch besorgen, was den Lebensunterhalt angeht." Aber wie paßt dazu V. 31 und die zweite Hälfte von 33?

und Gerechtigkeit wie oben VI, 1: Gebet acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Menschen u. s. w. Er schließt somit seine Warnung mit denselben Worten mit denen er sie begonnen. Seine Gerechtigkeit nicht üben vor den Menschen heißt um eine Gerechtigkeit bemüht (besorgt) sein die vor Gott gilt. Reich Gottes und seine Gerechtigkeit verhalten sich zueinander wie Zweck und Mittel. Jesus setzt „Reich Gottes“ voran, denn der Zweck ist das Erste und Wichtigste. Die Auffaßung: „Suchet das Reich Gottes welches in der Gerechtigkeit besteht“ ist daher nicht ganz richtig und zu enge; denn das „Reich Gottes“ ist zugleich der Lohn das Ziel und Ende der Gerechtigkeit.

Der anschauliche Ausdruck: „Das alles (nemlich was die Heiden suchen) wird euch mit zugegeben werden,“ ist aus dem täglichen Verkehre genommen von der Zugabe, welche schon von Alters her gewöhnlich mit einem Kaufe verbunden war; er bezeichnet schön den Vorzug des Gläubigen vor den Heiden. Jener erhält darein um was dieser sein ganzes Leben hindurch sich abmüht. Wie unendlich gehoben muß sich jeder Gläubige fühlen der an diesem Worte Christi festhält. Ist es ein leeres Wort? Hat es nicht für sich die Bestätigung von achtzehnhundert Jahren?

34. Sorget also nicht auf den morgigen Tag; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner Plage.

Man hat an diesem Verse viel gekünstelt. Sein Sinn wird uns nahe gelegt, wenn wir beachten, daß sich Jesus Christus ganz zur gewöhnlichen Lebensanschauung herabläßt und auch aus ihr seine Beweise gegen das „Sorgen“ hernimmt.

Alles besorgt sein bezieht sich nach seiner allgemeinen Richtung auf die Zukunft (was werden wir essen u. s. w.) Dieß ist ganz concret und anschaulich gefaßt ein „Sorgen auf den morgigen Tag.“ Ein Verbot dieses Sorgens nun, so lautet seine letztendliche Beweisführung, enthält schon die einfachste Lebensweisheit welche sich in den beiden Sprüchen ausprägt: „Der morgige Tag wird für sich selbst sorgen,“ und: „Jeder Tag hat genug an seiner Plage.“ Sie würden durch ihr Sorgen selbst nach der gewöhnlichen Lebensanschauung einen doppelten Fehler begehen, indem sie dem gegenwärtigen

Tage zu viel aufbürdeten (er hat genug an seiner Plage) und dem folgenden Tage vorgriffen (er wird für sich selbst sorgen). In beiden Sprüchwörtern wird der Tag personificirt. Der laufende Tag hat genug an der ihm auferlegten Last, der kommende Tag hat uns noch verborgene Hilfsmittel; aus diesen wird er für sich sorgen, wie der heutige aus den seinigen die uns aufgedeckt sind.

Mehr will Jesus damit zunächst nicht sagen. Daß jedes Sprichwort eine mehrfache Anwendung zuläßt liegt in der Natur der sprichwörtlichen Redensart. Von einem Sorgen aber das Jesus wenigstens für den laufenden Tag erlaube und zugebe, wie man so gerne annimmt, ist nicht die Rede. Die „Plage“ welche jeder Tag hat ist nicht die „Sorge.“ Das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der Tag hat genug an seiner Plage und wird mit ihr fertig auch ohne die Sorge.*)

*) Gegen Mald. (indicat in hodiernum aliquam nos solicitudinem habere posse) und die neuern Erkl. überhaupt. Vrgl. noch Corn. a. L.: Quisquis dies suam homini affert molestiam et sollicitudinem, ut quid ergo frustra alias sibi de crastino et futuro accersit? Ebenso Kistemaker.

Siebentes Kapitel.

Fortsetzung: Warnung vor Richten. Heilighaltung der Lehre, Zuversicht im Bittgebethe. Die enge Pforte, falsche Propheten, Nothwendigkeit eines heiligen Lebens. Feierlicher Schluß. Eindruck auf die Volksschaaren.

1. Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.

Der Form nach bleibt sich Jesus in seiner Rede gleich; dem Inhalte nach geht er auf einen neuen Gegenstand über. Ein sachlicher Zusammenhang findet nur im Allgemeinen zwischen dem Vorhergehenden und jetzt Folgenden statt. Die Warnung: „Richtet nicht u. s. w.“ bildet zunächst ein Seitenstück zu VI, 1—18 mit etwaiger Umgehung von 9—15. Während Jesus dort vor pharisäischem Thun warnet (beim Almosengeben Bethen und Fasten) warnet er hier vor dem pharisäischen Urtheilen (auch in heiligen Dingen). Die Pharisäer hielten es für einen Vorzug recht strenge in ihren Beurtheilungen der Andern zu sein. Sie betrachteten dieß als eine consequente Folgerung des Eifers für das Gesetz. Vergleiche was wir zu V, 4 (Selig sind die Sanftmüthigen) bemerkten. Gegen diese verkehrte Strenge die nur eine Folge der pharisäischen Selbstsucht war, tritt Jesus überall und auch hier in entschiedensten Gegensatz. Es gab keine offnere Lossagung vom pharisäischen Principe als die in den Worten lag: „Richtet nicht!“

Aber was will dieß sagen? Etwa: urtheilet nicht? Das scheint zu allgemein, und der Nachsatz entspräche nicht; denn wir müßten übersetzen: damit ihr nicht beurtheilt werdet, und dabei entstünde die neue und schwierigere Frage, was dieses sagen wolle. Oder: verdammet nicht? Das scheint zu enge; wir könnten for-

dern, daß dieses Wort selbst gebraucht wäre, wenn Jesus nur dieß und nicht mehr hätte sagen wollen. Wir werden daher strenge beim Ausdrucke „richten" stehen bleiben, aber im Sinne des hebräischen Rechtsverfahrens und des daraus gebildeten Sprachgebrauches, wornach, da jedem Richten eine Anklage vorhergehen muß, und in dem von Jesus Christus gesetzten Falle Kläger und Richter Eine Person sind, „nicht richten" gleichbedeutend ist mit „nicht anklagen" und zugleich mit „lossprechen". Der verneinende Satz in den bejahenden umgestaltet hieße somit als Gebot Jesu Christi: Sprechet los! Der Warnung: Richtet nicht, entspricht das Gebot: Sprechet los! Daß dieses der Sinn der Worte Christi sei lehrt Luk. VI, 37 wo auf „Richtet nicht u. s. w." als dessen Erklärung noch folgt: „gebet frei auf daß ihr freigegeben werdet." Jesus Christus meint darunter, wie sich von selbst versteht, nicht das öffentliche Rechtsverfahren, sondern das persönliche Urtheil über die Handlungen Anderer, und wenn er hier als obersten Grundsatz die „Los- und Freisprechung der Andern" aufstellt, so heißt dieß 1) die Handlungen der Andern von der Seite anschauen, nach welcher sie gerechtfertigt oder entschuldigt werden können; es heißt 2) an die Handlungen der Andern den Maaßstab der Liebe legen, von der Paulus sagt: „Die Liebe ist langmüthig, sie ist huldreich . . . sie wird nicht erbittert, sie argwöhnt nichts Böses, 1. Cor. XIII, 4, 5." *)

Bleiben wir beim negativen seiner Natur nach weiterm Aus-

---

*) Excusa intentionem, si non potes opus, puta ignorantiam, puta subreptionem, puta casum S. Bern. serm. 40 in Cant. Was der heil. August. sagt: De illis quae aperta sunt et publica mala judicare et redarguere, cum charitate tamen et amore, et possumus et debemus, odio habentes non hominem sed peccatum, non vitiosum, sed vitium detestantes, morbum potius quam aegrotum. Nam publicus adulter, raptor, assidue ebriosus, proditor, superbus, si judicati vel castigati non fuerint, implebitur in eis illud, quod beatissimus martyr Cyprianus de talibus dixit: Qui peccantem verbis adulantibus palpat, peccati fomitem administrat — gehört in das Gebiet der brüderlichen Zurechtweisung. Vrgl. XVIII, 15. — Die Mischna hat uns den schönen Spruch Hillel's überliefert: אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו „richte deinen Nächsten nicht bis du an seine Stelle gekommen." Pirke Ab. II, 5.

drucke allein stehen, dann bedeutet nicht richten: an Andere nicht seinen Maaßstab der Beurtheilung einer Handlung legen, Andere nicht nach seiner Schnur messen. In diesem Sinne steht das Wort Röm. XIV, 4: „Wer bist du, daß du eines Anderen Knecht richtest? Seinem Herrn stehet und fallt er;“ d. h. du hast nicht das Recht, deinen Maaßstab an das Verhalten eines Knechtes anzulegen der im Dienste eines Andern steht. Seinen Maaßstab darf man nur an das Seine legen; seine Forderungen darf man nur an die Seinen d. i. hier an seine eigenen Handlungen stellen. Diese Stelle des Apostels setzt den Ausspruch Jesu an sein vollstes Licht. Die Pharisäer legten an Alles ihren und nur ihren Maaßstab; indem nun Jesus das verbietet, weil wir dazu keine Berechtigung haben, denn die Andern stehen nicht in unserm sondern im Dienste Gottes, sagt er: Richtet nicht.

In demselben Doppelsinne steht auch der Nachsatz: „Damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Daß Jesus das göttliche oder enger gefaßt im Sinne seiner Zuhörer das messianische Gericht verstehe, bedarf kaum einer Erwähnung. Nach der ersten Auffaßung lautet der Satz: „Sprechet los, auf daß ihr im messianischen Gerichte losgesprochen werdet.“ Wie viel von dieser Lossprechung abhänge wußte Jeder; wie sehr er einer Lossprechung bedürfe, fühlte Jeder. Das ganze sittliche Streben des Juden vereinigte sich in dem Einen: am Tage des Gerichtes losgesprochen zu werden. Darauf antwortet der Herr: Sprechet los und ihr werdet losgesprochen werden. Nach der zweiten Auffaßung lautet der Satz: „Leget an die Handlungen der Andern nicht euren Maaßstab, damit der Messias an die eurigen nicht den seinen lege.“ Jesus geht von der Voraussetzung eines strengen gleichsam knappen Maaßes aus. Wie strenge wie knapp das messianische Maaß sei, hatte er in der Vergleichung der Forderungen welche die neue Ordnung der Dinge an den Menschen stellt, zu denen auf die das alte Gesetz gegründet war, hinlänglich gezeigt. Wenn er den Maaßstab wie er ihn V, 21—48 beschreibt an uns legt, wie wollen wir bestehen?

Noch Etwas verdient unsere Beachtung. Jesus sagt: damit, nicht denn, wie wir zunächst erwarteten: Richtet nicht, denn ihr würdet gerichtet werden — gerade wie er im folgenden selbst mit „denn“ anknüpft. Dem Sinne nach liegt in „damit“ auch zu-

gleich das „denn“, aber ersteres ist nachdrücklicher, indem es neben der Folge zugleich den Beweggrund unseres Nichtrichtens enthält. Ist aber dieser Beweggrund nicht ein bloß äußerlicher gleichsam der Furcht oder des Eigennutzes? Nicht zu richten nur um nicht gerichtet zu werden, scheint der christlichen Vollkommenheit wenig zu entsprechen. Wir sagen: Der Grund aller christlichen Tugenden ist die Demuth und die Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit. Nicht zu richten um selbst Gnade zu finden, ist eines Christen vollkommen würdig. Dieser Ausspruch ist gleichsam nur eine Ergänzung zu: „Vergib uns unsere Schulden wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“

2. Denn nach welchem Gerichte ihr richtet werdet ihr gerichtet, und nach welchem Maaße ihr messet wird euch gemessen werden.

Jesus liefert den Beweis von V. 1. in einem Sprichworte, das sich bei den Juden häufig findet und in ihrem strengen Wiedervergeltungsrechte von selbst in die Hand geboten war. „Mit dem Maaße damit der Mensch misset, wird ihm wieder gemessen. Hatte sich ein solches Weib Sünde zu begehen gezieret, so verunzieret sie Gott,“ bemerkt die Mischna zum Verfahren gegen ein des Ehebruchs verdächtiges Weib (Sota I, 7) und knüpft unmittelbar daran noch andere Beispiele der strengen göttlichen Wiedervergeltung. Simson sündigte mit den Augen: er ward geblendet. Absolon war stolz auf seine Haare: er ward an seinen Haaren erhängt. Dieselbe buchstäbliche Wiedervergeltung lehret sie auch im Guten und weiset sie in Beispielen an Joseph Mirjam und Moses nach u. s. w. Einen höchst merkwürdigen Beleg, wie die Juden von diesem Grundsatze ausgehend ihre Schlüsse selbst rückwärts machten und dadurch in das von Jesus so strenge verbotene Richten verfielen, liefert Pirke Aboth II, 7: „Einst sah Hillel einen Schädel auf dem Wasser schwimmen, da sagte er zu ihm: Weil du ertränkt hast wurdest du ertränkt und am Ende werden auch deine Ertränker ertrinken.“

Das sachliche Verständniß ergibt sich aus dem zu V, 38, 39 und VI, 12 Bemerkten; wir haben nur etwa darauf hinzuweisen, wie bedenklich es durch eben diesen Ausspruch Jesu wird, das vor-

hergehende „Richtet nicht“ — auf ein liebloses und voreiliges Richten*) einzuschränken. In diesem Falle würde dasselbe auch im messianischen Gerichte stattfinden und Jesus sagte: „Ihr werdet lieblos und voreilig (summarisch) gerichtet werden,“ was dem Charakter des allezeit gerechten göttlichen Gerichtes widerspräche. Ferner bemerken wir, daß die Uebersetzung „nach dem Maaße“ entsprechender ist als die: mit dem Maaße; denn der Messias wird bei der Wiedervergeltung nicht unser Maaß nehmen (da seine Vergeltung eine hundertfache ist) sondern er wird nach unserm Maaße uns zumessen; unser Maaß wird sein Vorbild sein, aber immer mißt er mit seinem Maaße, sei es das der Güte oder der Strenge. Zur Sache vergleiche Luk. VI, 38, Röm. VIII, 18. 2. Cor. IV, 17 und die treffende Bemerkung Maldonats: „Lukas scheint auszusprechen, daß uns nicht mit demselben sondern mit einem größern Maaße zurückgemessen werde. Beides ist wahr: man wird uns mit demselben und mit einem größern Maaße zumessen. Mit demselben — wenn wir auf das Verhältniß, mit einem größern wenn wir auf die gegebene Sache schauen.“

3. Was siehest du den Splitter im Auge deines Bruders, beachtest aber nicht den Balken in deinem Auge?

4. Oder wie darfst du zu deinem Bruder sagen: Halt', ich möchte den Splitter aus deinem Auge herausziehen? und siehe, der Balken ist in deinem Auge.

5. Heuchler nimm zuerst den Balken aus deinem Auge, und alsdann magst du aufschauen, um den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen.

Der letzte Vers (5) gibt uns Aufschluß über die nächste Absicht welche Jesus bei diesen warnenden und tadelnden Worten hatte.

---

*) So die gewöhnliche Erklärung. Thol.: Wir werden darauf geleitet, κρίνειν den Nebenbegriff scharf beurtheilen = verdammen beizulegen. Greg. v. N.: κρίσιν δὲ ὀνομάζει τὴν τραχυτέραν κατάκρισιν. Mald.: Illud maxime vetat Christus, ne cum ipsi iisdem aut majoribus forte peccatis obstricti simus, curiose de aliorum minoribus judicemus. Neuest. Bibelw.: Jesus untersagt das Beurtheilen und Verurtheilen der Gesinnungen und Handlungen Anderer in feindlicher Absicht, ohne dieselben oft nur zu kennen. (Chrys.)

Wenn wir V. 5 mit „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ zusammenhalten, so erhellt, daß er einer Einrede zuvorkommen oder entgegnen will. Man konnte Jesu nämlich entgegenhalten: „Müßen wir uns an das binden was du hier forderst, so hört jede Zurechtweisung auf; es steht aber geschrieben: „Du sollst deinen Nächsten zur Rede stellen (zurechtweisen), daß du nicht seinetwegen Sünde tragest 3 Mos. XIX, 17.“ Darauf antwortet Jesus mit einem ganz und geben Sprichworte aus dem er zugleich selbst die Folgerung zieht, wann die Berufung auf die eben zitirte Stelle zu Recht bestünde. Diese Folgerung ist aber (V. 5) der Art, daß jenes Wann von dem Standpunkte aus den er bei seiner Warnung: Richtet nicht! eingenommen hat, gar nie eintreten wird. Dieser ist nämlich der der Selbstanklage und des Mißtrauens auf sich der Demuth und der Furcht gerichtet zu werden. Von hier aus die Fehler der Andern angeschaut erscheinen sie immer als Splitter die eigenen als Balken. Von diesem Standpunkte des Selbstrichtens aus wird man nie fertig, die Balken aus dem eigenen Auge zu ziehen, man hat ununterbrochen an seinen Fehlern zu verbessern die so groß sind in Vergleich mit den Fehlern der Andern, daß sie uns wie Balken gegenüber von Splittern erscheinen.*)

Jesus macht vom Sprichworte das sich in seiner kürzesten und ursprünglichen Form nicht erhalten zu haben scheint, eine doppelte Anwendung, zuerst vom Sehen: „Was siehest du — was machst du ausfindig?“ dann vom Corrigiren: „Lasse dir den Splitter herausziehen.“ Das sind die Aeußerungen der beiden Laster der Tadel- und Skandalsucht, die Jesus nach dem Scheine des Eifers

---

*) Unrichtig Kistem.: „Ferner lehret uns der Heiland, wie der sein müße der anderer Vergehungen rügen und bessern will, und sie kräftig bessern kann. Zieh' zuerst den Balken aus deinem Auge und dann magst du — wo Pflicht und Beruf es dir auflegt oder Nächstenliebe dich mahnt — sehen, den Splitter aus deines Bruders Auge zu ziehen.“ Schon der Umstand muß uns gegen eine solche Auffaßung mißtrauisch machen, daß mit: zieh' den Balken aus deinem Auge, wenig gesagt wäre gegenüber dem Splitter den man aus dem Auge eines Andern ziehen will. Da wäre der harten Beurtheilung Anderer dem Richten über sie noch immer ein großer Spielraum gelassen.

in den sie sich kleiden Heuchelei nennt. Der Tadelsüchtige sieht den kleinsten Splitter im Auge eines Andern, der Skandalsüchtige kann sich nicht enthalten, auf diesen Splitter hinzudeuten und darauf hinzuarbeiten, daß er vor aller Welt herausgezogen werde. Ob daraus nicht Schlimmeres erfolge kümmert ihn nicht, er wünscht es wenn er's auch nicht gesteht.

Der Ausspruch Jesu ist so rücksichtslos strenge („du Heuchler"), weil die Pharisäer grundsätzlich die Andern richteten, an Alles ihren Maaßstab anlegten und nur zu oft im eigentlichen Sinne Splitterrichter waren, indem sie die kleinen Vergehen der Andern verdammten und sich von ihren eigenen großen lossprachen. Wir müßen aber wohl beachten, daß der Herr nicht etwa einen solchen concreten Fall meine; im Gegentheil nennt er jedes Richten des Andern ein Splittersehen während man den Balken im eigenen Auge nicht beachte.

Das hier angewendete Sprichwort begegnet uns oft in den rabbinischen Schriften*) und findet sich auch im Arabischen.**) In andern Bildern kommt derselbe Gedanke bei allen Völkern vor, weil er auf einer allgemein menschlichen Erfahrung beruht. Der Sinn kann keinem Bedenken unterliegen: an Andern kleine Fehler sehen und tadeln, während man seine eigenen großen nicht beachtet. Verfehlt scheint mir, wenn man auf „Auge" einen besondern Nachdruck legt, wie Tholuck (und Andere): „Das leibliche Auge ist hier wie C. 6 Repräsentant des geistigen; die eigene Sündhaftigkeit raubt den rechten geistigen Blick, um über das sittliche Verderben Anderer zu urtheilen." Jesus hat das Sprichwort schon vorgefunden nicht erst gebildet. Im Sprichworte wird das Auge genannt, weil im Auge nur ganz kleine fast unbemerkliche Splitter sein können, die

*) Vrgl. Wetstein, Ligtfoot, Buxt. L. T. s. v. קיסם, wo aus Erachin f. 16, 4 folgende Stelle citirt wird: Quum diceret quis טול קיסם מבין עניך אמר לו טול קורה מבין עניך tolle festucam ex oculo tuo; respondet ipsi: tolle trabem ex oculo tuo, wozu Buxt. bemerkt: qui arguit alium ob delictum exiguum, cavere debet, ne ipse longe majori sit obnoxius.

**) Hariri: Ich sehe in deinem Auge den Balken, und du wunderst dich, wenn du in meinem Auge den Splitter siehest. Vrgl. Tholuck.

allein einer höchst scharfen Beobachtung sichtbar werden. Es wird also damit sehr anschaulich ein kleiner unbedeutender Fehler bezeichnet; das Zweite „Balke im Auge" hat sich durch den naheliegenden Gegensatz von selbst ergeben und ist eine volksthümliche derbe Uebertreibung, wie sie in der Natur des Sprichwortes liegt. Es läßt sich auch schwer denken, wie der rechte geistige Blick gemeint sei: Jesus verlangt geradezu ein Nicht-sehen.

6. Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie nicht mit ihren Füßen darauf treten und sich umwenden und euch zerreißen.

Dieser Ausspruch steht in keiner Abhängigkeit von V. 5, gleichsam zur Bezeichnung des Falles, wann die eben angedeutete Zurechtweisung („Halt', ich möchte dir den Splitter herausziehen") nicht stattfinden solle, schon aus dem Grunde weil Jesus bei der Voraussetzung stehen bleibt, daß es zu einer solchen Zurechtweisung die er ein Richten nennt gar nicht kommt. Ueberdieß wäre es höchst befremdlich, wie Jesus auf einmal seine Ausdrücke so ganz änderte! Zu denen die er Heuchler genannt würde er hier sagen: Werfet eure Perlen u. s. w.; jene die oben nur einen Splitter im Auge hatten (kleine unmerkliche Fehler) würden jetzt auf einmal Hunde und Schweine! Wir müßen also davon abstehen und vielmehr V. 6 mit V. 1 verbinden, da wie gesagt die V.V. 3—5 nur eine mögliche und nahe liegende Einrede zurückweisen.*)

„Richtet nicht damit ihr nicht gerichtet werdet," verbunden mit: „Gebet das Heilige nicht den Hunden" — hat ganz allgemein betrachtet denselben Sinn wie jener andere Ausspruch des Herrn: „Seid einfältig wie die Tauben und klug wie die Schlangen (X, 16)." Der Einfältige richtet nicht, der Kluge gibt das Heilige nicht den Hunden. Wir wissen, daß Jesus in der Bergpredigt zu-

*) Gegen die gewöhnliche Ansicht z. B. Thomas: Sequitur: nolite dare sanctum canibus, in quo ostendit quod judicium esse debet discretum, aber auch gegen Mald. der jeden Zusammenhang läugnet: ut saepe diximus, Evangelista Christi sententias non quo ordine ab illo dictae fuerant, sed quo sibi in mentem veniebant recitavit.

nächst seine Apostel anredet ohne Andere auszuschließen. Wenn wir das in's Auge fassen und wie gesagt die beiden Aussprüche: „Richtet nicht“ und: „Gebet das Heilige nicht den Hunden“ verbinden, dann sehen wir leicht, daß er damit seine Apostel in ihrem Amte als Menschenfischer vor einem falschen Eifer warnet, zu dem sie beim besten Willen die Grundsätze und das Beispiel der Pharisäer verleiten könnten. Der Eifer hat nemlich zwei Klippen: 1) Die lieblose Strenge (das harte Urtheil). Davor warnet Jesus mit den Worten: Richtet nicht! Wie verderblich in der That diese Klippe den Predigern des Evangeliums wurde sehen wir an dem traurigen tiefgehenden Spalte zwischen den Juden- und Heidenchristen noch im apostolischen Zeitalter. 2) Die unkluge Aufdringlichkeit. Davor warnet der Herr in den Worten unsers Verses: Gebet das Heilige nicht den Hunden! Der pharisäische Proselyteneifer lieferte auch hiezu Belege; vgl. XXIII, 15.*) Mit allen Mitteln suchten die Juden unter den Heiden Glaubensgenossen zu gewinnen und nicht ohne Erfolg. Der hl. Augustin (de Civ. Dei VI, 10) führt die Worte Varro's an: „Bis dahin ist die (religiöse) Uebung des lasterhaftesten Volkes erstarkt, daß sie in allen Ländern Fuß gefaßt hat. Die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben.“ Die Folge davon war nicht bloß der bitterste Spott der heidnischen (römischen) Satyriker sondern auch schwere Verfolgungen und die härtesten Edikte der römischen Kaiser gegen die Bekehrungen zum Judenthum. Die Kirche selbst machte mehr als Eine bittere Erfahrung, von welch' verderblichen Folgen unkluge Aufdringlichkeit in der Predigt des Evangeliums sei.

Darnach unterliegt der allgemeine Sinn des V. 6 keiner Schwierigkeit: Das Evangelium ist wohl für alle Menschen bestimmt, aber nicht alle Menschen nehmen es an. Da es nun eine Perle ist die man um ihrer selbst willen vor Verunehrung zu bewahren hat, darf man es nicht unter allen Umständen predigen; es wäre eine Entheiligung des göttlichen Wortes selbst. Hier gilt der unveränderliche Grundsatz: Das Heilige den Heiligen. Zu jeder Zeit muß das Evangelium mit Vorsicht gepredigt und Alle die der evangelischen Botschaft unwürdig sind müssen davon ausgeschlossen werden. Wenn aber Jesus dieses

---

*) Siehe Wetstein zur Stelle.

als Kanon aufstellt, so dürfen wir dabei nicht übersehen, daß er sich hier darüber, wer als ein solcher Unwürdiger zu betrachten sei, nicht ausspricht. Er geht von der Voraussetzung aus, daß man die „Hunde und Schweine“, um beim bildlichen Ausdrucke zu bleiben, kenne. Darüber wird sie der heil. Geist belehren.

Diese eben gegebene Auffaßung ist die traditionelle. Auf ihr beruht die altkirchliche disciplina arcani zu der vor Allem das heiligste Altarssakrament gerechnet wurde, so daß noch die spätern Kirchenväter nur mit großer Zurückhaltung davon sprechen, sowie sie auch sonst in ihren Homilien die Mysterien von den einfachen practischen Lehren des Evangeliums strenge scheiden, damit das Heilige nicht verunehrt werde.*)

Man hat an den einzelnen Ausdrücken mehr gekünstelt als es die Natur eines Sprichwortes erlaubt. Man soll bei Sprüchen über den allgemeinen und bestimmt daliegenden Sinn nicht leicht hinausgehen, und gerade bei dem unsrigen um so weniger, da Jesus wie es scheint auch hier schon ein gang und gebes Sprichwort für seinen Zweck der Warnung und Belehrung anwendete. Hunde und Schweine sind unreine und vom Morgenländer überhaupt sehr verachtete Thiere. Der Hund wird im bildlichen Sprachgebrauche gerne nach seiner Schamlosigkeit und das Schwein nach seiner Liebe zum Schmutze aufgefaßt und jener als Repräsentant des unheiligen (zu-

*) „Gewissenhafte Kirchenlehrer sprachen, wo sie sich von Ungläubigen umgeben glaubten, besonders rücksichtlich der Eucharistie, im Allgemeinen als von Symbolen, Figuren, mit der Bemerkung: „die Eingeweihten, die Gläubigen verstehen mich,“ oder citirten wie der heil. Epiphanius die Consekrationsworte in veränderter verdeckter Weise (τοῦτό μου ἐστὶ τόδε). Dieses zwiefache Verfahren vor Gläubigen und Ungläubigen tritt besonders in dem von Döllinger angeführten Beispiele des plötzlichen Einbruches der Soldaten in die Kirche des heil. Chrysostomus zu Constantinopel, wobei der consekrirte Kelch umgestoßen wurde, recht anschaulich hervor. Der Privatbericht des heil. Chrysostomus an den Papst Innozenz klagt mit Entrüstung über den Frevel der Ausgießung des heiligsten Blutes Christi, wogegen die für das gemischte Publikum bestimmte Erzählung des Palladius von einer Ausgießung der Symbole spricht“ Alzog Kirchengesch. 2. Auflage. Seite 324.

nächst unzüchtigen) dieses als Repräsentant des schmutzigen Sinnes (d. i. der Schlemmerei) dargestellt. Davon ausgehend lautet das Sprichwort: „Werfet ein Heiliges nicht dem Unheiligen einen Schmuck nicht dem Schmutzigen hin.“ Das Schwein schätzt die Perle nicht, weil es für Schmuck und Zierde keinen Sinn hat, der Hund schätzt das Heilige nicht, weil er für die Heiligkeit (speziell als Keuschheit und Zucht gedacht) keinen Sinn hat. Der Hund wird durch das Heilige nicht geheiliget das Schwein durch die Perle nicht geziert.*)

Ueber die erste sprichwörtliche Redensart vergleiche 2 Mos. XXII, 30: „Heilige Männer sollt ihr mir sein, das Fleisch eines auf dem Felde zerrissenen (Thieres) esset nicht; dem Hunde werfet es vor“ — und dazu die gesetzlichen Vorschriften über den Genuß der heiligen Dinge, d. i. jenes Opfertheiles der nach dem Gesetze den Priestern sowohl von den blutigen als unblutigen Gaben gehörte. Von diesen heiligen Speisen durfte kein Priester essen der im Stande levitischer Unreinigkeit, keine Priestertochter die an einen Nicht-Priester verheirathet war, kein Fremder d. i. ein solcher der sich im Hause aufhielt ohne zur Familie des Priesters zu gehören. Solchen vom Genuße ausgeschlossenen Personen Heiliges (Fleisch oder Brod) vorsetzen wäre ein großer Frevel, ein wie viel größerer nun, es den Hunden zu geben für die nur das Unreine (Zerrissene Aas, mehr als das Unheilige**) gehört? Daher die Warnung: Gebet das Heilige nicht den Hunden! Die Uebertragung auf das geistige Gebiet ergab sich dem Juden der gerne in Bildern und Symbolen redet leicht: Das Wort Gottes ist das Heilige; es darf so wenig den Menschen welche dafür keinen Sinn haben hingegeben werden als eine Opferspeise den Hunden.

---

*) Vrgl.: „Hurenlohn und das für einen Hund gelösete Geld sollst du nicht in das Haus deines Gottes bringen aus irgend einem Gelübde (5 Mos. XXIII, 18)“ — wobei das letztere in der Regel als eine bildliche und gehäßige Bezeichnung unnatürlicher Unzucht gilt. Ueber das Schwein vrgl. den bekannten rabbinischen Spruch: Zehn Maaß Unreinigkeit kam in die Welt, neun davon erhielten die Schweine. Kidd. f. 92, 2. Buxt. s. v. חזירא.

**) Nicht jedes Unheilige ist zugleich unrein wohl aber jedes Unreine unheilig.

Zum zweiten Bilde das die Vergleichung aber von einem andern Gegenstande hernimmt, siehe Sprüche XI, 22: „Ein goldener Ring in eines Schweines Rüssel und ein schönes Weib das keinen Verstand hat" d. h. Schönheit ziert so wenig ein thörichtes Weib als ein goldener Nasenring ein Schwein. Keines von Beiden weiß gleichsam den ihm geschenkten Schmuck zu verwerthen. Das Schwein weiß mit einem Schmucke nichts anzufangen, es achtet eine Perle nicht mehr als eine Scholle Koths. Also wäre es eine Versündigung an der Perle sie Schweinen hinzuwerfen, sowie es eine Versündigung am Heiligen wäre, es den Hunden zu geben.

Der Zusatz: „damit sie nicht mit ihren Füßen darauf treten u. s. w." gehört nicht mehr zur sprichwörtlichen Redensart, sondern wurde von Jesus beigefügt, um seine Warnung zu motiviren. Der Ausdruck selbst hat eine nächste Beziehung nur auf die Schweine. Diese laufen den hingeworfenen Perlen zu, indem sie dieselben für ein Futter halten, treten sie aber mit Füßen und wenden sich ergrimmt wider den Geber. Die Bösartigkeit dieser Thiere und ihre Gefährlichkeit wenn sie gereizt sind, ist eine bekannte Thatsache. Die Hunde werden zugleich mitgedacht aber nur der Sache nicht dem Wortlaute nach. Der Sinn ist: Solche Menschen würden die evangelische Wahrheit in den Koth treten (lästern profaniren) und euch selbst mißhandeln (verfolgen und tödten).

7. Bittet und euch wird gegeben werden; suchet und ihr werdet finden; klopfet an und euch wird aufgethan werden.

Bei diesen einfachen Worten bestehet doch ein doppeltes Bedenken über ihren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und über ihren nächst liegenden Sinn.

Schon Chrysostomus und Augustinus bringen sie in eine enge Verbindung mit V. 6, indem sie sagen, daß Jesus einer Frage der Apostel, wie sie jene Perle der ächten Lehre erlangen könnten zuvorkomme.*) Das hat auch trotz aller Widerreden seine volle

*) Potuit auditor suae ignorantiae conscius dicere, quid sanctum me dare canibus vetas, cum adhuc ea me habere non videam: ideo opportune subjecit, petite et accipietis. Aug. de Serm. Dei l II.

Richtigkeit*) und ist nur darin nicht ganz entsprechend, daß beide Väter die Perle in zu enger Bedeutung bloß von der ächten Lehre nehmen, während sie das Himmelreich mit allen seinen Segnungen (vrgl. VI, 53) bezeichnet. Der Herr selbst nennt XIII, 45 ausdrücklich das Reich Gottes eine Perle, und seine Jünger konnten gar nichts Anderes unter den zwei bildlichen Bezeichnungen „Heiliges und Perlen“ verstehen als das messianische Reich.

Da Jesus bisher immer nur die Nähe des Himmelreiches verkündet hatte und seine Apostel selbst noch außerhalb desselben setzte wenn auch darnach verlangend, so knüpfte sich an seine Worte: „Werfet eure Perlen nicht vor die Schweine“ wie unwillkührlich der sehnsüchtige Ausruf der Apostel: Ja wenn wir diese Perle hätten, wenn wir sie bekämen! und Er kommt dem entgegen oder zuvor mit der tröstlichen Aufforderung: „Bittet und euch wird gegeben werden.“ Dem bisherigen Gedankengange strenge angepaßt hätte Jesus die Verse 6 und 7 in umgekehrter Reihenfolge vortragen sollen, nemlich: Bittet und euch wird gegeben werden: dann aber gebet das Heilige nicht den Hunden. Doch darf uns eine solche Versetzung nicht stören. Jesus denkt seine Apostel zuerst im Besitze des Himmelreiches und läßt sie hernach um dasselbe bitten, gerade wie er V, 13—15 sie nach dem schon benennt („Ihr seid das Salz der Erde“) was sie doch erst werden sollten. Dieß recht beachtet klärt uns über den nächsten Sinn auf welchen die Worte: Bittet und euch wird gegeben werden, enthalten. Sie beziehen sich auf das Reich Gottes und die drei Ausdrücke: bitten suchen anklopfen, bedeuten im Wesentlichen dasselbe; sie enthalten in lebhafter Redeweise eine Fülle des Ausdruckes wie sie der Morgenländer besonders bei Beschreibungen des Affectes liebt, wo er sich nicht leicht

---

Aehnlich Thomas: Dedit suam doctrinam, quae est completa et perfecta, hic docet qualiter possit impleri.

*) Tholuck: Dieser nexus befriedigt nicht . . eher mag man annehmen, daß Matthäus verbindende Aussprüche ausgelassen habe. Meyer: Der neue Passus der Bergpredigt vom Bittgebethe tritt ein, ohne daß eine Ideenverbindung mit dem Vorhergehenden nachzuweisen steht. Mald. (wie oben): Saepe monuimus . . . . non esse laborandum, quomodo inter se sententiae cohaereant u. A. A.

mit Einem Worte begnügt.*) Im Einzelnen können wir sie etwa in folgender Weise von einander trennen und das ihnen zu Grunde liegende Eigenthümliche herausheben: Bittet um das kommende Reich Gottes und es wird euch gegeben werden (vrgl. „dein Reich komme“). Suchet das gekommene Reich und ihr werdet es finden. Das Reich Gottes kommt unvermerkt nicht mit Gepränge (Luk. XVII, 20), es ist gleich einem verborgenen Schatze und einer von Wenigen gekannten Perle. Klopfet am gefundenen Reiche Gottes an und es wird euch geöffnet werden; das Himmelreich mit einem geschlossenen Hause verglichen, siehe unten V. 13 und Luk. XIII, 24—28: „Ich sage euch, Viele werden einzugehen suchen und nicht vermögen. Wenn aber der Hausvater aufstehet und die Thüre schließt und ihr draußen stehet und an die Thüre klopfet und rufet: Herr Herr, thue uns auf! u. s. w.“

Die Erklärer betrachten diesen Ausspruch Christi als eine Unterweisung im Bittgebete und zwar mit besonderer Beziehung auf die Beharrlichkeit darin; man solle suchen wo das Bitten nicht ausreiche, und anklopfen wenn das Suchen vergeblich scheine.**)

---

*) August. hatte jedes der drei Worte anders gedeutet; in seinen Retractationen aber (I, 19) nimmt er es zurück und Mald. bemerkt dazu: sententiam doctior correxit. Nicht so Berlepsch: De versu septimo, qui itidem ut sextus cum antecetentibus non cohaeret, sed per se stat, nihil quod frugi esset apud interpretes invenio. Er selbst erklärt petite, quaerite durch orate et laborate und pulsate also: si deum rogastis atque omnia . . . perfecistis neque necessaria accepistis, postremo iterum refugite ad preces.

**) Aug. (Serm. V de verbb. Dom.): Cum aliquando tardius dat commendat dona non negat. Diu desiderata dulcius obtinentur, cito autem data vilescunt. Pete, quaere, insta, petendo et quaerendo cresce, ut capias. Servat tibi Deus, quod non vult cito dare, ut tu discas magna magne desiderare. Chrys.: „Er befahl zu bitten und versprach zu geben; aber er hieß uns nicht obenhin bitten (οὐχ ἁπλῶς αἰτεῖν ἐκέλευσεν) sondern mit großer Ausdauer und Anstrengung (εὐτονία). Vrgl. Mald. Corn., ebenso die Neueren. Thol.: „Das an die Thüre klopfen bezeichnet das auch dann anhaltende Verlangen, wenn die Gewährung zögert oder schwierig scheint“, wobei er sich

Das Erstere hat seine Richtigkeit. In der Bitte um das Himmelreich ist jede andere Bitte mit eingeschlossen, und wenn wir wissen wie wir darum zu bitten haben, so liegt darin zugleich die Anweisung, wie überhaupt jedes Bittgebet beschaffen sein muß. Das Zweite aber, die Aufforderung zur Beharrlichkeit liegt in den Worten Jesu nicht, denn „bitten suchen und anklopfen" stehen in keinem innern Zusammenhange. Wer bittet und nicht erhört wird, der wirft sich etwa zur Erde oder macht sonst seine Bitte eindringlicher, aber er sucht nicht. Wer sucht und nicht findet, der zündet etwa eine Laterne an und kehrt das Haus aus (Luk. XV, 8), aber er klopft nicht an. Nicht zur Beharrlichkeit will uns Jesus auffordern, sondern Vertrauen will er in uns erwecken, indem er jeder Art des Bittens Erhörung verheißt, bestehe sie in Worten oder Affecten oder einer äußern Handlung.

8. Denn Jeder der bittet empfängt, und der sucht findet, und dem der anklopft wird aufgethan werden.

Jesus begründet seine Aufforderung zum „Bittet" durch Berufung auf einen allgemeinen Erfahrungssatz. Der Nachdruck liegt auf „bittet" nicht auf „Jeder". Jeder der bittet empfängt, der sucht findet, der anklopft dem wird aufgethan; den Andern nicht. So lautet die Regel im gewöhnlichen Leben, von der auch in der neuen Ordnung der Dinge nicht abgewichen wird. Zu bitten ist somit eine Nothwendigkeit; man muß bitten, dann aber darf man der Erhörung sicher sein, denn auch das gilt, daß wer bittet empfängt.

9. Oder wer aus euch — ein Mensch, wenn ihn sein Sohn um Brod bäte, wird er ihm einen Stein geben?

10 Oder auch wenn er um einen Fisch bäte, wird er ihm eine Schlange geben?

11. Wenn nun ihr die ihr böse seid, gute Gaben euren Kindern zu geben wisset, wie vielmehr wird euer Vater der im Himmel ist, Gutes denen geben die ihn bitten.

(aber falsch) auf Luk XVIII, 1 beruft. Kistemaker: Sie (die Stärke des Willens) wird uns wie alle gute Gaben, von Gott gegeben, wo wir eifrig und beharrlich Ihn darum bitten.

Jesus weist die Bestätigung des eben ausgesprochenen Erfahrungssatzes an einem Beispiele nach und macht von diesem Beispiele die Anwendung auf seine Behauptung. Seine Worte sind: Oder — wenn jenes nicht der Fall wäre, daß wer bittet empfängt, gibt ein Vater seinem Kinde das ihn um Brod bittet einen Stein? Eines aber von Beiden muß eintreffen. Entweder empfängt wer bittet, oder er empfängt nicht d. i. der Vater gibt entweder ein Brod oder einen Stein. Ist nun letzteres nicht der Fall bei Menschen wie viel weniger bei Gott! Also stehet der Satz unerschütterlich fest: Bittet und ihr werdet empfangen.

Die einzelnen Ausdrücke bieten keine weitere Schwierigkeit: „Brode und Fische“ sind von Jesus gewählt, weil sie die tägliche Nahrung seiner Umgebung ausmachten. Er lehrte am See Genesareth; seine Jünger und eine große Anzahl der Zuhörer mochten meistentheils von Brod und Fischen leben.*) Der Gegensatz „Stein und Schlange“ ist treffend und anschaulich wegen der Aehnlichkeit. Warum aber redet Jesus so und sagt nicht vielmehr kurz: „Oder wird ein Vater seinem bittenden Kinde nicht geben?“ Der Zusatz: „ihr die ihr böse seid“ gibt darüber Aufschluß. Bei einem bösen Menschen wäre es denkbar, daß er trüglich einen Stein statt des Brodes und hinterlistig eine (giftige) Schlange statt des Fisches darreichte? Wenn es nun allerdings denkbar ist aber nicht geschieht, wie viel weniger geschieht es bei Gott, wo es gar nicht denkbar ist? Nicht geben in dem von Jesus gesetzten Bitten (um das Himmelreich) wäre gleich einem Stein- oder Schlange-Geben; denn die Nichterhörung würde reizen (Stein) und dem Bittenden nur zum größten Schaden gereichen (Schlange). Auch das mögen wir in den Worten: „wird er einen Stein geben,“ sehen, daß der Gebende die Verpflichtung der Erhörung anerkennt, aber sie zu umgehen sucht. Eine solche Verpflichtung hat Gott auf sich genommen. Umgehen sie menschliche Väter nicht die doch böse sind, wie viel weniger Gott der unser Vater und der absolute gute Vater ist, denn nur gut (nichts als gut) ist Gott

---

*) August. deutet „Brod und Fisch“ geistlich, den Fisch vom Glauben, das Brod von der Liebe und Gnade. Thomas: Per panem intelligitur Christus . . . Piscis est intelligentia in dogmatibus.

denen die geraden Herzens sind (Ps. LXXII, 1). Maldonat hat die gewöhnliche Erklärung*), daß "die ihr böse seid" die menschliche Natur nur in ihrem allgemeinen Gegensatze zur Beschaffenheit Gottes darstelle, mit Recht zurückgewiesen; dazu wäre das vorhergehende "ein Mensch" hinreichend gewesen. Der Herr legt auf "böse" einen Nachdruck; der Mensch ist böse und auch ein Vater handelt nur zu oft böse gegen sein eigenes Kind. Wenn nun aber das (einen Stein zu geben) nicht einmal ein böser Vater thut, wie viel weniger Gott der (allein und nur) gute Vater? Gute Gaben sind jene die der Bitte entsprechend sind; Brod wenn man um Brod bittet u. s. w. Die Väter wissen gute Gaben ihren Kindern zu reichen, d. h. die Vaterliebe lehret sie Mittel und Wege ausfindig machen, wie sie ihren Kindern Brod und gute Gaben zu Stande bringen, und Gott sollte das nicht wissen oder nicht wollen?

12. Alles also wie ihr wollet, daß euch die Menschen thun so thuet auch ihr ihnen. Denn dieses ist das Gesetz und die Propheten.

Wir haben das nachdrücklich gesetzte "also" parallel dem "nun" in V. 11 und im Sinne einer zweiten Folgerung zu nehmen, welche Jesus Christus aus dem Obersatze: "Jeder der bittet empfängt," ziehet und wodurch er sein "Bittet und euch wird gegeben werden," näher bestimmt und erklärt.**) Aus dem als wahr zugegebenen

*) Sie findet sich schon bei Chrysost. Hier. Euthym. u. s. w. Der erstere sagt: ταῦτα δέ ἔλεγεν οὐ διαβάλλων τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, οὔδε κακίζων τὸ γένος. Unter den Neuern vrgl. Tholuck. Mald. bemerkt dagegen gut, daß zu wenig gesagt wäre, da in Vergleich mit Gott nicht einmal die Engel rein sind. Jesus nenne sie nicht naturali propensione, sed voluntate etiam et moribus malos.

**) Auch hier verzichten die Erklärer (besonders die ältern) vielfach auf Nachweisung des Zusammenhanges trotz des so enge verknüpfenden „also," oder fassen ihn so allgemein als möglich z. B. Tholuck: „Mit diesen Worten geht der didactische (?) Theil der Rede zu Ende und es ist leicht glaublich (!), daß der Erlöser gerade an den Schluß desselben noch ein Wort gestellt habe, um das was er vom Anfange des siebenten Kapitels an gesagt hatte, zusammenzufassen. Freilich muß man alsdann wohl annehmen, daß unmittelbar vorher noch einige Redeglieder

Satze: Jeder der bittet empfängt, folgt, daß man 1) von Gott empfange wenn man ihn bittet, daß man aber 2) auch von uns empfangen müsse, wenn man uns bittet, oder mit den Worten Jesu, daß wir Alles den Menschen so thun müssen, wie wir wünschen daß sie uns thun. Der Sinn beider Ausdrücke ist, wie man leicht zugeben wird, derselbe, nur die Worte sind verschieden.

Jedes Empfangen hat zur Voraussetzung daß man selbst gibt, wie jeder Erlaß daß man selbst erläßt. Es bestehet also hier dasselbe Wechselverhältniß wie oben VI, 12, 14 (Vergib uns unsere Schulden u. s. w.) Die Apostel wollen daß ihnen das Reich Gottes

---

in der Relation des Evangelisten ausgelassen sind (?)" Jedes Wort verräth große Verlegenheit. Andere (vrgl. Baumgarten) beziehen diesen V. zurück auf die V. 1 — 5 und betrachten 6 — 11 als eine Einschaltung, allein man sieht nicht ein, wie also passe; V. 12 bildet keine Folgerung von „Richtet nicht u. s. w." sondern steht parallel. Jene welche einen engen Zusammenhang mit V. 11 statuiren, berufen sich in der Regel auf Chrysostomus, vrgl. Tholuck: „Seit Chrysost. faßte man den Zusammenhang so: Da nun euer himmlischer Vater so gnädig euer Gebet erhört und euch Kraft schenkt, so erweiset denn auch eure Liebe an euren Brüdern." Ebenso Corn. a L.: St. Chrysost. qui sic explicat: Ergo ut bona, quae orando petatis, a Deo Patre impetretis, vos quoque bona quae proximi a vobis petunt, illis tribuite; und Meyer der sich auch auf Chrysost. beruft, aber mit völligem Unrecht. Chrys. sagt das gar nicht; er stimmt vielmehr wenn auch unbestimmter in seinen Ausdrücken dem von uns nachgewiesenen Zusammenhange bei. Seine Worte sind: „Jesus sagt nicht schlechthin: alles was ihr wollet, sondern: alles also was ihr wollet. Denn er fügte dieses also nicht einfach (tonlos) bei, sondern deutete damit an, als ob er sagte: Wenn ihr mit jenen gehört werden wollet von denen ich sprach, so thut auch das," d. h. wenn ihr mit jenen genannt werden zu jenen gehören wollet von denen ich sprach: Bittet und euch wird gegeben werden. Nach Chrysost. zieht Jesus eine Folgerung aus: „Jeder der bittet," welche zugleich die Bedingung des „Bittet und ihr werdet empfangen" enthält. Die Worte: εἰ βούλεσθε ἀκούεσθαι μετ' ἐκείνων, ὧν εἶπον, καὶ ταῦτα ποιεῖτε übersetzt Montfaucon irreführend: si vultis audiri cum illis, quae dixi (?) et haec facite.

gegeben werde; Jesus fordert sie auf darum zu bitten, und verheißt ihnen Erhörung, wenn auch sie die Bitten ihrer Mitmenschen erhören. Er umgeht dabei absichtlich das näher liegende: "Also müßt auch ihr denen geben die euch bitten (vrgl. V, 42) und wählt den umfassendern Ausdruck: "Alles was ihr wollt u. s. w."; denn dieser begreift in sich zugleich die Bitten des Herzens nicht bloß die des Mundes. Wie oft fleht das Herz ohne daß der Mund zu bitten Muth hat! Da müssen wir der Bitte zuvorkommen nach dem Gebote: Alles was ihr wollet, nicht bloß was ihr saget und fordert.

Bei dieser Auffaßung des Zusammenhanges bekommt nun auch der Schlußsatz: "denn dieses ist das Gesetz und die Propheten" d. h. darin besteht die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, darauf wirken beide hin, seine volle Bedeutung. Die Folge der wahren Erfüllung des Gesetzes und der Propheten ist die Theilnahme am messianischen Reiche und dessen Segnungen. Worin aber die wahre Erfüllung bestehe, das konnte gefragt und verschieden beantwortet werden.*) Jesus gibt darauf die unzweideutige Antwort: Die Erfüllung des Gesetzes welche die messianische Vergeltung zu ihrem Lohne hat bestehet darin, daß wir unseren Mitmenschen alles das thun was wir wollen, daß sie uns thun. Darnach handelt und dann "bittet und euch wird gegeben werden."

Man vergleicht diesen Ausspruch gerne mit ähnlichen Lebensregeln welche sich bei Rabbinen wie heidnischen Weisen finden. Wir haben keinen Grund die Aehnlichkeit abzuläugnen; warum sollte eine

---

*) Vrgl. Bab. Schabb. f. 31, 1: „Der Mann soll immer sanftmüthig sein wie Hillel und nicht gäh und zornig wie Schammai. Die Geschichte erzählt von einem Heiden, der zu Schammai kam und sprach: Mache mich zu einem Glaubensgenossen, aber so daß du mich das ganze Gesetz lehrest während ich auf Einem Fuße stehe. Schammai jagte ihn mit dem Stocke davon den er eben in seiner Hand hatte. Jener aber ging zu Hillel, und dieser machte ihn zu einem Glaubensgenossen indem er sprach: Was dir zuwider ist, das thue auch einem Andern nicht. Das ist das ganze Gesetz, alles Uebrige ist nur seine Erklärung. Vrgl. Buxt. s. v. סגא f. 1508. „Auf einem Fuße stehend" d. i. er fragte um einen kurzen Inbegriff des Gesetzes. Vrgl. auch Wetstein.

so naheliegende Lehre ihnen fremde sein?*) Wir müssen nur bemerken, daß solche allgemeine Sprüche ihre Bedeutung nur durch die Stelle bekommen welche sie in der Gesammtheit der sittlich-religiösen Anschauung einnehmen. Ist sie ihrem Grundcharakter nach egoistisch, dann wird auch selbst ein Spruch wie: Thut was ihr wollt, daß euch die Leute thun, nur im Dienste der Selbstsucht angewendet werden. Darum sagt Tholuck treffend: „Bei der Faßung des Ausspruchs kommt Alles auf die Beschaffenheit des angeredeten Du an, ob derselbe ein Helvetius ist, der, weil er bei sich kein anderes Maaß als das des Interesse findet, auch von dem Andern nicht mehr verlangt; oder ein Sohn Gottes (vrgl. V, 45), der einerseits, weil er wünscht, daß die ganze Menschheit in selbstverläugnender Liebe sich wechselseitig für einander aufopfere, wie der Sohn Gottes die Seinigen geliebt hat bis zum Tode, so auch dieselbe Forderung an sich stellt; andererseits, wie er wünscht, daß die Liebe der Brüder an seiner eigenen Kaltherzigkeit und Lieblosigkeit nicht erkalten möge, so auch selbst bei der Kälte und Undankbarkeit seiner Brüder nicht kalt wird, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden trachtet.“

13. Gehet ein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit die Straße die zum Verderben führt, und Viele sind die eingehen durch sie.

Was ich von euch fordere, fährt Jesus in seiner Rede zum Schluße drängend fort, ist allerdings nicht leicht („Richtet nicht! Thut was ihr wollet, daß euch die Menschen thun! u. s. w.“); aber es gibt nun einmal keinen andern Weg zur messianischen Seligkeit als diesen schmalen; der breite führt zum Untergange.

Jesus setzt im Gebrauche seines Bildes voraus, daß seine Zuhörer zwei Thore und davon ausgehende Gassen vor Augen haben. Der bildliche Ausdruck ist von Städten hergenommen (vrgl. V, 14 „Kann eine Stadt die auf einem Berge liegt u. s. w.“), deren eine

*) Sen. de Benef. II, 1: Superest, quemadmodum dandum sit beneficium? Cujus rei expedissimam videor monstraturus viam: Si demus, quomodo vellemus accipere. Aus. Ephem.: Ne faciam cuiquam, quae tempore eodem Nolim facta mihi u. s. w. s. Wetstein.

enge Thore und schmale Gassen, deren andere weite Thore und breite Straßen hat. In der Anwendung bedeuten Thor und Straße je etwas Anderes. Die enge Pforte ist die Lehre Jesu Christi und der Glaube an ihn, die Bereitheit ihn zu hören und die Schwierigkeiten welche seiner Berufung im Wege stehen zu überwinden.*) Seiner Lehre gegenüber ist die der Pharisäer ein weites einladendes Thor. Sie haben den Schein und die öffentliche Meinung für sich, der Herr hat Alles wider sich. Die vom Thore ausgehende Straße ist das Leben nach und im Glauben. Auch dieses gleicht in den strengen Forderungen welche Jesus an den Gläubigen stellt, nur zu sehr einem steilen Wege der abschreckt und schwer zu gehen ist.

Der Zusatz: "und Viele gehen ein durch sie" d. i. durch die weite Pforte welche auf den breiten Weg führt, begründet seinen Zuruf: Gehet ein durch die enge Pforte! d. i. Reißet euch von der Menge los! Lasset euch vom Scheine nicht betrügen!

Jesus stellt hier nicht, was man auf den ersten Anblick anzunehmen geneigt ist, seine Grundsätze denen der Welt gegenüber oder die Wege der Tugend denen des Lasters, wie wir solche Entgegenstellungen auch bei heidnischen Schriftstellern finden, sondern denen der Pharisäer.**) Der Glaube an Ihn und das Leben

---

*) Gegen Tholuck: „Wir werden unter Pforte den Zugang zur dereinstigen Herrlichkeit zu verstehen haben, unter dem Wege aber den Lebensweg, der dahin führt." Dagegen ist: 1) die Pforte zur ewigen Herrlichkeit läßt sich schwer als eine enge denken? 2) Wer den schmalen Weg schon gegangen ist, dem fällt es nicht mehr schwer auch durch die enge Pforte einzugehen, und doch fordert Jesus zu Letzterm vor allem auf. Das eigentliche Schwierige ist durch die enge Pforte einzugehen. 3) Enge Pforten haben nicht zur Voraussetzung, daß zu ihnen schmale Wege führen, auch zum engsten Pförtlein kann ein breiter Weg gehen, wohl aber bedingen schmale Straßen enge Eingangsthore. Das Bild ist nicht von einem Palaste hergenommen, sondern von einer Stadt. Enge Straßen im Oriente sind eine bekannte Sache, nach ihnen richtet sich überall auch der Thoreingang. Die innern Thorräume welche bald mehr bald weniger geräumig waren, kommen hier nicht in Betracht.

**) Mald. Angustam ergo Christus portam et arctam viam vocat,

nach Seinem Worte ist die Thüre und der Weg zum Leben, der Glaube an die Lehre der Pharisäer und das Leben nach ihrer Doctrin ist die Pforte und der Weg zum Tode. Er nennt im Gegensatze zu den Pharisäern seinen Weg schmal und enge. Alles was er von Kap. VI an entgegen der pharisäischen Doctrin und Uebung von den Seinigen verlangt, ist in der That ein schmaler Weg und hart zu gehen und wie er selbst schmerzerfüllt einräumt von Wenigen betreten. Die Menge folgt dem pharisäischen Scheine und Irrlichte. Aber das ändert an der Sache nichts. Es kommt hier wie überall nur darauf an, ob der betretene Weg der rechte sei nicht ob ihn Viele gehen. Das Viel ist an sich keine Bürgschaft für die Richtigkeit.

Wenn wir hiemit dem Worte Jesu zunächst eine dogmatische Bedeutung und Tendenz zuschreiben, so schließen wir damit die allgemeine und rein sittliche Anwendung welche in der Regel davon gemacht wird nicht aus. Auch sie besteht im weitern Sinne zu Recht, und wir mögen hier beifügen was sich bei Tholuck und dem Sinne nach bei allen practischen und erbauenden Erklärern findet: „Die Enge und Schmalheit bezeichnet zunächst, daß der Weg zum Leben von beiden Seiten durch das göttliche Gebot eingeschränkt ist und daher keine Ausschreitungen erlaubt, daher im alten Testamente die Ermahnung, nicht zur Rechten nicht zur Linken abzuweichen (5 Mos. V, 32. Sprüchw. IV, 27. Js. XXX, 2); zweitens hängt nun damit zusammen, daß dieser Weg beschwerlich ist, innerlich und auch nach Außen hin durch die Verfolgung (Apstg. XIV, 22); die auf dem breiten Wege werden daher als lustig dargestellt (Luk. VI, 25. Weish. II, 6—9); drittens, aus eben diesem Grunde wandeln auch nur Wenige darauf, nicht weil der Weg es an sich nicht zuließe, sondern weil er ihnen nicht gefällt u. s. w.“ Vrgl. Corn. a. L. u. Andere, nur daß sie nach dem Vor-

---

partim quia natura sua difficilior virtutis quam vitii via est . . . partim quia nostra segnities difficiliorem reddit. Nihil enim est non conantibus facile. Zur Begründung des Erstern beruft schon er sich auf das bekannte Hesiodeische: Τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν. Andere Stellen siehe bei Wetstein, Grotius u. s. w.

gange des hl. Augustinus den Gegensatz zu weit nehmen: „Die enge Pforte, sagt dieser Heilige, ist das Gesetz Gottes, die weite Pforte ist die Begierlichkeit die ungezügelte Freiheit die Schlemmerei die Wollust.“ Oder: Der Weg zum Verderben ist die Fleischeslust die Augenlust und die Hoffart des Lebens, der Weg zum Leben ist die Enthaltsamkeit die Armuth des Geistes die Demuth u. s. w. Gerne deutete man den engen Weg vom Martyrium. Die heil. Felicitas sah eine goldene Leiter aber rings eingezäunt mit Messern und Schwertern, die der heil. Satur Einer ihrer Genossen muthig bestieg Alle zur Nachfolge einladend (vrgl. Surius: 7. März).

Man hat gefragt, wie es sich ausgleichen lasse, daß Jesus hier den Weg schmal und die Pforte enge nenne und anderwärts (XI, 29, 30) sein Joch süß und seine Bürde leicht. Kann dieselbe Sache bitter und süß sein? Warum nicht? Schon die Arznei bietet hiezu ein Beispiel; auch die Buchrolle welche Johannes verschlingen mußte, war süß in seinem Munde bitter aber in seinem Leibe (Offbg. X, 9, 10. vrgl. dazu Ezech. III, 1). Maldonat nach dem Vorgange des hl. Chrys. antwortet, das Joch des Herrn sei bitter dem fleischlich Gesinnten und süß den geistlich Gesinnten und denen die auf die zukünftige Belohnung schauen, vrgl. Röm. IX, 18. 2 Cor. IV, 17. „Die Schwierigkeit und Beschwerlichkeit reichet so weit, als der alte Mensch noch nicht ertödtet ist; die Leichtigkeit tritt in dem Maaße ein, als der neue Mensch herrschend wird (Thol.).“

14. Wie enge ist die Pforte und wie schmal der Weg der zum Leben führt, und Wenige sind die ihn finden.

Der Ausruf ist affectvoll aber nicht schmerzlich wie z. B. „Jerusalem Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln u. s. w. (XXIII, 37);“ denn Jesus beklagt nicht daß die Pforte enge sei, noch will er sie weiter haben. Indem er aber im menschlich so nahe liegenden Affecte sein Erstaunen über die „Enge der Pforte“ ausdrückt, will er seine Jünger nachdrücklich vor Leichtfertigkeit und Selbstbetrug warnen. Weit und enge sind wie man zu sagen liebt elastische Begriffe, sie lassen mancherlei Deutungen zu; wenn aber Jesus der bisher nur zu deutlich gezeigt, daß er strenge Grundsätze hat, selbst erstaunt ausruft: Wie enge! dann muß

das Wort in seinem strictesten Sinne genommen werden, dann muß in der That die Pforte enge sein.

In welcher Art ist aber der Zusammenhang zu denken? „Gehet ein durch die enge Pforte! Wie enge ist die Pforte!“ Das Letztere kann kein Beweggrund für das Erstere sein. Man geht durch die enge Pforte nicht weil sie enge ist, sondern obschon sie enge ist. Das meint auch der Herr. Wir sollen uns durch die Enge (durch die dem Glauben entgegenstehenden Schwierigkeiten) nicht abschrecken lassen und etwa meinen, eine minder enge Pforte thue es auch. Wenn wir seine strengen Forderungen an uns lesen, wenn der volle ungetheilte Glaube an seine Person und sein Wort uns Kämpfe kostet, dann laßt uns nicht im Sinne der Welt diese enge Pforte durch laxe Deutung weiter machen sondern seines Ausrufes eingedenk sein: „Wie enge ist die Pforte!“

„Leben und Verderben“ sind die constanten neutestamentlichen Bezeichnungen für die Aufnahme in das Reich Gottes und die Ausschließung aus demselben nach ihrem Erfolge. Wer in das Himmelreich eingeht hat das Leben, wer davon ausgeschlossen wird kommt in's Verderben. Daß Wenige den Weg der zum Glauben an Jesus Christus führt finden werden, ist ein ernstes und strenges Wort. Wir haben kein Recht, es auf die damaligen Zeitverhältnisse zu beschränken gleichsam als eine Voraussage auf die Juden welche in Masse in der That nicht glaubten; wir haben aber auch kein Recht, es in der Weise auszudehnen, wie von manchen Geisteslehrern geschieht welche die geringe Anzahl der Geretteten im Verhältniße zu denen die verloren gehen, nach den Vorbildern der Sündfluth des Unterganges von Sodoma und Gomorrha u. s. w. bemessen. *) Jesus gab seinen Jüngern, als sie ihn fragten, ob Wenige gerettet würden, nur die Antwort: „Bemühet euch, durch die enge Pforte einzugehen!“ und da wo er von der letzten Ausscheidung redet, sind seine Worte: „Zwei werden auf dem Felde sein, der Eine wird aufgenommen, der Andere verlassen werden, Zwei werden an einer

*) Mensuram hujus angustiae . . ac paucitatis eorum, qui illam (viam arctam) capessunt et salvantur, aestima ex typis, quorum primus est Lot, qui solus cum duabus filiabus evasit incendium Sodomae ect. Corn. a L.

Mühle mahlen, die Eine wird aufgenommen, die Andere verlassen werden (XXIV, 40, 41).“ Der Rathschluß Gottes ist geheimnißvoll; wir müssen ihn anbethen nicht ihm vorgreifen.

15. Hüthet euch aber vor den falschen Propheten, welche zu euch in Schafskleidern kommen innerlich aber reissende Wölfe sind.

16. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

Wir müssen hier drei ziemlich geläufige Auffaßungen die uns unrichtig scheinen zurückweisen:

1) Der Zusammenhang ist nicht, wie seit Augustinus fast einstimmig angegeben wird so herzustellen: „Bei der Schwierigkeit den Weg des Lebens zu finden hängt alles vom rechten Führer ab, darum hütet euch u. s. w. (Mald. Kistem. Thol. u. v. A.).“*) Wir würden eine andere Verbindung als die mit „aber“ erwarten, etwa: „Hütet euch also, da dieser Weg schwer zu finden ist, vor den falschen Propheten.“ Das nachdrückliche „aber“ weiset auf eine Warnung, welche Jesus denen gibt die diesen Weg schon ergriffen haben oder zu ergreifen freudig entschlossen sind: „Wenn ihr, lauten seine Worte, diesen Weg betreten habet, so ist damit noch nicht Alles gewonnen, auch auf dem Wege drohen Gefahren. Gehet ein durch die enge Pforte auf den schmalen Weg, aber hütet euch dort vor den falschen Propheten. Mitten im Schooße der gläubigen Gemeinde werden sie aufstehen und Viele verführen — hütet euch.

2) Noch verbreiteter ist die andere Annahme, daß der Ausdruck „falsche Propheten“ Irrlehrer im weitesten Sinne des Wortes bezeichne. „Das Wort „falsche Propheten“ wird hier wie in mehreren Stellen der Schrift im allgemeinen Sinne genommen: falsche Lehrer (Kistem. und ziemlich alle Erkl.).“**) Der Sprach-

*) Mald.: Augustinus . . cum proximo copulat versu: Dixerat arctam esse viam, quae ducit ad vitam; solemus autem, cum arcta et obscura via est, qui monstret aut ducem aut indicem quaerere.

**) Mald.: Falsos prophetas non omnes hypocritas, sed falsos tantum Doctores i. e. omnes haereticos intelligit. „Da die προφῆται die alttestamentlichen Lehrer überhaupt (??) waren, so werden hier nach

gebrauch der Evangelien weiß davon noch nichts; wo immer hier das Wort Prophet vorkommt, steht es ganz im alttestamentlichen Sinne von solchen Lehrern welche in unmittelbarer Sendung Gottes auftreten, und falsche Propheten sind eben so constant nur jene die eine göttliche Berufung lügenhaft vorgeben. Unsere Beachtung hiebei verdient, daß in den mit der unsrigen nahe verwandten Stellen XXIV, 24 und Mark. XIII, 22 „falsche Propheten und falsche Messiasse“ verbunden vorkommen.

3) Wir dürfen auf den Zusatz „die in Schafskleidern zu euch kommen u. s. w.“ keinen besondern Nachdruck legen, noch weniger nach seinem Verhältniße zu „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ fragen. Etwa also: „Sind die Früchte der Wandel, dann muß das Schafskleid die scheinbar richtige Lehre sein; oder sind die Früchte die Lehre, dann muß das Schafskleid der scheinbar gute Wandel sein.“ Wir haben in den Worten: die in Schafskleidern zu euch kommen, nicht mehr und nicht weniger als eine anschauliche rhetorische Erweiterung des Begriffes „falsche Propheten“. Alle Diese treten als Lämmer auf und sind reißende Wölfe, d. i. alle geben sich als Diener Gottes aus und sind Diener des Satans. Nur diese Gegenüberstellung des falschen Scheines einer göttlichen Sendung ist festzuhalten, keine andere von Sanftmuth dem Anstriche besonderer Tugendhaftigkeit u. s. w.*) Der

alttestamentlichem Sprachgebrauche unter den ψευδοπροφῆται die falschen Lehrer verstanden.“ Tholuck. Es ist ganz unrichtig, die Propheten ohne weiters zu Lehrern zu machen. Das alte Testament berechtiget uns nirgends dazu, die Lehrer in ordentlicher Sendung waren die Priester und Leviten (später die eigens dazu ordinirten Rabbinen); Lehrer in außerordentlicher Sendung waren die Propheten.

*) Durch das falsche Urgiren dieser Worte kam eine unsägliche Verwirrung in die Erklärung. Wir brauchen nur Tholuck zu vergleichen und die Unsicherheit seiner ganzen Deutung. Er schließt mit den Worten: „Zuerst versteht sich was Luther zu der Stelle schön ausführt, daß für das Bekenntniß wie für den Wandel ein objectiver Prüfstein da sein muß, die Schrift.“ Wer sagt dieß? und lehrt nicht der Augenschein, daß die Schrift nichts weniger als ein objectiver Prüfstein ist? Darf man doch nur seine Erklärung und die von Fritzsche zusammen-

Sache nach müssen wir gleich so zusammenlesen: "Hütet euch vor den falschen Propheten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen."

Jesus warnet öfter vor falschen Propheten besonders im Zusammenhange mit der Schilderung der letzten Dinge d. i. der Zustände und Schicksale des Reiches Gottes auf der Erde, welche seiner zweiten als nahe gedachten und erwarteten Ankunft theils kurz vorhergehen theils sie einleiten und begleiten werden. Die Hauptstellen sind XXIV, 4—30 und Mark. XIII, 13—24. Halten wir nun diese Aussprüche mit dem unsrigen zusammen und beachten wir, daß Jesus Christus daselbst von einer großen Verführung redet (XXIV, 11), von Zeichen und Wundern die durch die falschen Propheten und Messiasse geschehen, also daß wenn es möglich wäre auch die Erwählten irre geführt würden (26), von Ueberhandnehmen der Bosheit und Erkalten der Liebe (12): dann sehen wir, daß er die Zeichen und Wunder (Schafskleider) den Lehren und dem Wandel (Früchte) gegenüberstellt (nicht die Lehren dem Wandel oder den Wandel der Lehre). Mit Zeichen und Wundern werden falsche Propheten als Diener Gottes auftreten: an ihren Lehren und ihrem Wandel aber werdet ihr er-

---

halten, beide gründen sich auf die Schrift. Auch Mald. ist höchst schwankend. Er sagt: Falsi prophetae sunt omnes haeretici, omnium vere maxime Calvinistae. Primum quia non missi venerunt. Deinde quia ovina induti pelle; nihil enim in eorum erat ore, nisi Dominus, nisi Pater noster coelestis . . . . nihil in eorum factis nisi eleemosynae, nisi temperantia, nisi modestia. Quo habitu pastores ementiti magnam in grege Domini fecerunt stragem et fecissent multo majorem, nisi homines eos ex eorum fructibus cognovissent. Weiter unten bezeichnet er aber sehr exklusive gerade die „Werke" als die von Jesus gemeinten Früchte: Omnes veteres auctores per fructus opera intelligunt. Meyer: „ἐν ἐνδύμασι προβ. concrete Versinnlichung des äußern Habitus von Unschuld und Sanftmuth. . . . Die κάρποι sind die Erfolge der Grundsätze im ganzen Verhalten, die Werke. So die Meisten." Man sieht dabei gar nicht ein, wie Jesus zu dem Ausdrucke „falsche Propheten" kam; er hätte nothwendig sagen müßen: „Hüthet euch vor den Heuchlern die in Schafskleidern (dem Scheine der Unschuld und Frömmigkeit) zu euch kommen, innerlich aber reißende Wölfe (Verführer u. s. w.) sind.

kennen, daß sie Diener des Teufels sind. Die Zeichen und Wunder sind der trügerische Schein (das Schafskleid); trauet ihnen nicht sondern schaut auf ihre Lehren und ihre Werke. Ihr wisset, daß nichts Unheiliges von Gott kommen kann, ihre Werke aber sind unheilig. Ihr wisset, daß sich Gott nicht widersprechen kann, ihre Lehren aber sind gottlos. Darum werdet ihr sie an ihren Früchten erkennen. Ebenso warnet auch der Apostel, wo er 2 Thess. II, 3—11 sagt: „Lasset euch nicht irre führen auf keine Weise. Denn zuvor muß der Abfall kommen und sich offenbaren der Mensch der Sünde der Sohn des Verderbens u. s. w.“ Vrgl. dazu 2 Petr. II, 1—3. Von denselben Zeiten und derselben Verführung (durch Wunder und Zeichen) redet unsere Stelle wiewohl ganz allgemein d. h. auf eine Weise die für alle Zeiten Anwendung hat nach 1 Joh. II, 18: „Kindlein es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, wird der Widerchrist kommen, ja schon jetzt sind Viele Widerchristen geworden.“

Sammelt man wohl von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen?

17. So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte.

18. Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen noch (kann) ein schlechter Baum gute Früchte bringen.

19. Jeder Baum der nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und in's Feuer geworfen.

20. Also an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

Jesus wendet zur Begründung seiner Worte gerne besonders in der Bergpredigt Beispiele aus der gewöhnlichen Lebenserfahrung oder der Natur an. Sie lagen nahe und sprachen am eindringlichsten zum Herzen. Kurz ist der Weg durch Beispiele lang durch Worte. Daß man sich vor falschen Propheten hüten müße, bedurfte keines Beweises, wohl aber daß man sie an ihren Früchten d. i. ihren Worten und Werken erkennen werde. Das ist von Wichtigkeit. Er sagt darüber: Das von mir angegebene Kennzeichen der falschen Propheten ist so sicher wie bei einem Baume den man auch an seinen Früchten erkennt. Mögen zwei Bäume ein ganz gleiches

Aussehen haben, an der süßen Frucht kennt man den guten an der bittern den schlechten Baum; darüber waltet kein Zweifel. Mögen zwei Propheten gleichzeitig und mit ganz gleichen Wundern und Zeichen auftreten (Jesus setzt nur den Fall, wie er z. B. im Alten Testamente vorkam): am Maaßstabe ihrer Lehre und ihres Wandels werdet ihr allezeit den falschen vom wahren unterscheiden. Vom Teufel können Wunder und Zeichen kommen; aber Heiliges kann vom Teufel nicht kommen so wenig als Unheiliges von Gott.

Das Erste (V. 16): sammelt man von Dornen Trauben? ist ein Sprichwort das sich in dieser oder jener Form bei jedem Volke findet. Das Zweite (V. 17): „ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen“ faßt das sprichwörtliche Beispiel in einen allgemeinen Erfahrungssatz zusammen. Daß man „kann“ in der Uebertragung nicht urgiren dürfe, als ob Jesus den Menschen einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterwerfe, versteht sich von selbst. So lange der Mensch innerlich böse ist, sind seine Früchte böse; aber nichts zwingt ihn böse zu bleiben. Die Erweiterung (V. 19): Jeder Baum der nicht eine gute Frucht bringt u. s. w., gehört nicht strenge in den Beweissatz, vrgl. III, 10, 12, wo dieselben Worte vorkommen. Jesus weist diese sich wie von selbst aufdrängende Folgerung nicht ab, weil er sich in Gedanken bereits mit V. 15 in die letzte Periode des Reiches Gottes auf Erden in die Zeit der letztendlichen Entscheidung versetzt hat und davon ausdrücklich in seinen Schlußworten redet. Vers 20 wiederholt die von ihm schon ausgesprochene Behauptung, indem sie jetzt ohne alle Widerrede fest stehet.

21. Nicht Jeder der zu mir sagt: Herr Herr! wird eingehen in das Himmelreich, sondern der den Willen meines Vaters thut der im Himmel ist.

22. Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweißagt und in deinem Namen Teufel ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunder gewirkt?

23. Und alsdann werde ich laut zu ihnen sagen: Niemals habe ich euch gekannt, weichet von mir Uebelthäter!

Erwägen wir zuerst die einzelnen Ausdrücke: 1) „Nicht Jeder der zu mir sagt: Herr Herr!“ könnte im Gegensatze zu: „sondern

wer den Willen meines Vaters thut," vom bloßen Herr sagen d. i. von einem bloßen Bekenntniße mit den Lippen gedeutet werden, wie Gott oft im A. B. klagt: "Dieß Volk ehret mich mit den Lippen, sein Herz ist aber ferne von mir u. s. w."*) Dann würde auf "sagen und thun" der Nachdruck liegen: Nicht wer sagt sondern wer thut. Aber V. 22 und besonders die dreifache Wiederholung: "in deinen Namen" ist dagegen. Wie da (22) so haben wir auch in unserm Verse die Wiederholung auf die Lebhaftigkeit und das Feuer des Bekenntnißes Jesu zu beziehen. Das fordert schon der Zusatz: "nicht Jeder der sagt;" im erstern Sinne würde einfach stehen: "nicht wer sagt sondern wer thut." Jesus hebt somit in diesen Worten warnend hervor, daß auch der feurigste und muthvollste Glaube ohne die Werke nicht für das Himmelreich befähige. "Der Glaube ohne die Werke ist todt." 2) Das "Himmelreich" ist das messianische Reich, aber zunächst nach seiner endlichen Vergeltung d. i. die Theilnahme an der messianischen Seligkeit, daher Himmelreich gleichbedeutend ist mit Himmel im christlich kirchlichen Sinne, vrgl. V, 10 zu VI, 1. 3) "Mein Vater" — hier zum erstenmale bei Matthäus. Jesus bekennt sich als Sohn Gottes und zwar in der streng dogmatischen Faßung, denn seine Worte sind eine Vorausnahme der vollständigen Glaubenserkenntniß; ebenso ist auch "Herr" in derselben (höchsten) Bedeutung zu nehmen sowie die Apostel Jesum den Herrn nennen und diese Benennung in den constanten kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen ist. Der Sinn in welchen die Zuhörer damals diese Worte nahmen, berührt uns hier gar nicht, da Jesus Christus von Zuständen spricht welche bei ihnen erst eintreten werden. Er legt ihnen Worte in seinem Sinne gesprochen in den Mund nicht wie sie dieselben jetzt noch fassen mochten. Indeß wären beide Ausdrücke "Herr und mein Vater" auch im Sinne der Zuhörer messianisch zu erklären. Herr und Sohn Gottes sind bekannte messianische Prädikate nach Ps. CIX, 1: "Es sprach der Herr zu meinem Herrn," und II, 7: "Der Herr hat zu mir gesprochen: Mein Sohn bist du."

*) So Mald.: Quasi dicat, non omnis, qui dicere solet, non omnis qui dictitat Domine, Domine; und weiter unten: ut, quasi in Christum credant, Dominum appellent.

Die sehr gewöhnlich gewordene Berufung auf die Sitte der Juden die Rabbinen „Herr“ zu nennen, ist ganz am unrechten Platze. Jesus als Weltenrichter stellt sich nicht auf Eine Linie mit den Rabbinen.*) 4) „An jenem Tage“ ist der Gerichtstag. Im jüdischen Sprachgebrauche heißt der Tag des messianischen Gerichtes, gegründet auf die vielen alttestamentlichen Stellen welche von ihm reden, schlechthin: jener Tag. 5) „Wir haben geweißagt“ steht wie oben „Prophet“ im strengern Wortsinne. Sie werden sagen: „Wir hatten zukünftige Dinge vorherverkündet und besaßen was sonst noch zur prophetischen Wirksamkeit gehört z. B. Kenntniß verborgener Dinge u. s. w. Schon das gleich folgende: wir haben Teufel ausgetrieben und Wunder gewirkt, weist auf außerordentliche Kräfte hin mit denen die Redenden ausgerüstet waren und wodurch sie sich verblendeten. Das Vermögen zu weißagen galt vor Alters für ein besonderes Zeugniß göttlicher Berufung und Erwählung. Die Rabbinen geben als erstes Kennzeichen des Messias an, daß er die Gabe der Weißagung haben werde. Darauf spielt auch jener Spott der Soldaten hin, da sie Jesu Angesicht verhüllten und schlugen mit den Worten: Weißage wer dich geschlagen hat (Luk. XXII, 64)? Von einem bloßen „lehren“ das weißagen hier bedeuten solle, ist also nicht die Rede. 6) „In deinem Namen“ d. i. kraft deines Namens durch dessen Anrufung, wie Petrus zum Lahmgeborenen sprach: „Im Namen Jesu steh' auf und wandle (Act. III, 6).“ Endlich 7) „Niemals habe ich euch gekannt“ d. h. ich habe von euch niemals gewußt. Jesus redet so nach menschlicher Anschauung, was aber gerade sein Wort desto nachdrücklicher und schreckensvoller macht. Der Messias (Jesus) drückt damit sein Befremden aus, wie sie zu ihm sagen könnten: Herr Herr! da er nie von ihnen gehört habe. Er kannte sie von je als Uebelthäter nie aber als die Seinigen.

Fassen wir diese Einzelnheiten in ein Ganzes zusammen, dann

---

*) „Κύριε ist theils der Rabbititel, wofür sonst ἐπιστάτα oder διδάσκαλε im Neuen Testamente; es ist aber auch, wie bei den Griechen und bei den Juden allgemeiner Ehrentitel.“ Tholuck und die Masse der Erklärer. Warum hat man die Verhältniße nicht bedacht welche Jesus in seinen Worten voraussetzt?

ergibt sich Folgendes als der zunächst von Jesus intendirte Sinn: Es wird Menschen geben die Außerordentliches und Großes im Dienste des Reiches Gottes thun und darum auf eine ebenso reiche Vergeltung am Gerichtstage rechnen, während sie verdammt werden; da ihr Leben befleckt war und den strengen Forderungen der Heiligkeit nicht entsprach. Der Apostel sagt: „Wenn ich alle Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz. Und wenn ich weißagen könnte und wüßte alle Geheimniße und besäße alle Erkenntniß und hätte einen Glauben daß ich Berge versetzte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts 1 Kor. XIII, 1, 2.“ Was „ich wäre nichts“ bedeute, erklärt Jesus in den Worten: „Weichet von mir!“ Was „den Willen meines Vaters thun“ heiße, erklärt Paulus durch: „die Liebe haben“ (vrgl. oben V. 12). Was Paulus nur bedingungsweise ausspricht: „wenn ich weißagen könnte u. s. w.,“ gibt Jesus in directer Behauptung: „Viele werden sagen: Wir haben geweißagt, und doch verdammt werden.“ Aber kann man Großes thun ja Wunder wirken durch die Anrufung des Namens Jesu, kann man sehr energisch an Jesus Christus glauben so daß der Glaube Berge versetzte, und doch die Liebe nicht haben und ein Uebelthäter sein und verdammt werden? Jesus sagt es und Beispiele bezeugen es. Unter vielen genüge das Eine, auf welches sich auch Mald. beruft, das Beispiel des Judas der gleich den übrigen Aposteln Wunder wirkte und doch ein Uebelthäter war. Johannes nennt ihn schon vor seinem Verrathe einen Dieb (XII, 6). Die Kirche unterscheidet darum strenge zwischen der umsonst gegebenen (gratia gratis data) und der wohlgefällig machenden Gnade (gratia gratum faciens) und rechnet zu ersterer die 1 Kor. XII, 8—10 aufgeführten Geistesgaben. Im allgemeinen versteht man darunter jene Gnade welche einem Gläubigen zum Besten d. i. zur Erbauung und Verherrlichung der Kirche gegeben wird, auf daß er durch sie nach Außen das Seelenheil der Andern fördere und wahre. Dieß kann er thun, er kann Andere retten und doch selbst verloren gehen.*)

*) Vrgl. Thom. 1, 2 quaest. 111. Gratia gratis data est quae primo et per se refertur ad salutem alterius — die gewöhnliche Erklärung der Theologen. Hier. ad Num. XXIV, 3: Virtutes facere interdum

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist also herzustellen: „Es ist nicht genug, daß ihr durch die enge Pforte des Glaubens eingehet, ihr müßet auch auf dem schmalen Wege der Heiligkeit verharren bis an's Ende, denn nur wer den Willen meines Vaters thut, wird selig werden.“ Es ist ganz verfehlt, V. 21 und 22 wie allgemein geschieht auf die falschen Propheten zu beziehen.*) Alle Schwierigkeiten, welche man in diesen Versen fand,

---

non est ejus meriti, qui operatur, sed invocatio nominis Christi hoc agit ad aliorum utilitatem.

*) So Mald. Corn. a L. und so viel ich weiß alle Neueren (vrgl. Tholuck). Das allein veranlaßte zu den seltsamen Fragen, wie Gott durch falsche Propheten und durch solche die den Glauben nicht haben Wunder wirken könne. De iis, qui fidem non habent, non an faciant miracula, quia id scriptura testatur, sed an vera faciant dubitari potest. Mald.; er bejaht es mit Berufung auf Hier. Euthym. u. s. w. Corn. sagt: Licet impii et falsi doctores ex dono Dei (!) possint prophetare et miracula facere, non tamen ea possunt facere ad confirmandam falsam doctrinam. Aber was soll ein Wunder durch einen falschen Lehrer gewirkt für eine Bedeutung haben als die eben seine falsche Lehre zu bestättigen? Kistemacker, der die Kühnheit eines Mald. (ex hoc ipso loco facile colligitur, falsos istos prophetas vera miracula facturos) nicht hat ist voller Verlegenheit: „Wir dürfen hoffen und glauben, daß Jesus der Herr solchen Menschen, und ihrer vielen, nicht gestatte in Seinem Namen solche Macht auszuüben und das wohl nicht zu guten Zwecken. In dergleichen Versuchungen so dürfen wir vertrauen, werde Er seine Menschen nicht führen.“ Tholuck sagt: „Es knüpft sich hieran die Untersuchung, wie ψευδοπροφῆται im Stande seien, so außerordentliche Dinge zu verrichten. Manche Exegeten erörtern hiebei den Unterschied von diabolischen und göttlichen Wundern; dieß aber gehört nicht hieher. Die hier erwähnten ψευδοπροφῆται haben nicht Wunder gethan, um mit Bewußtsein die Sache des Teufels zu fördern, sie haben der Sache Christi dienen wollen, nahen sich ihm daher auch voll Selbstvertrauen und in Hoffnung des Lohnes.“ Das ist ein auf der Hand liegender Widerspruch: Niemand kann der Sache Christi dienen wollen und ein falscher Prophet sein der Wunder und dazu wahre wirkt. Da würde ja Gott einen doppelten Betrug wirken, einen Selbstbetrug und einen Betrug Anderer. Denn wer Jesu Christo dienen will und in diesem

kamen nur von dieser verkehrten Verbindung her. Falsche Propheten weißagen nicht im Namen Jesu, sie sprechen nicht: Herr Herr! sie gehören vielmehr in das Lager des Antichrist und verführen Andere, was hier der Sache nach ausdrücklich negirt wird. Sie haben Viele zum Glauben geführt Viele selig gemacht, sie haben als wahre Propheten gewirkt und wollen nun den Prophetenlohn, aber ihr Leben verdammt sie.

24. Jeder nun der diese meine Worte hört und sie thut, wird dem verständigen Manne gleich gemacht werden der sein Haus auf Felsen baute.

25. Und der Regen goß herab und die Ströme brachen herein und die Winde wehten und stürmten wider jenes Haus, und es fiel nicht, denn es war auf Felsen gegründet.

26. Und Jeder der diese meine Worte hört und sie nicht thut, wird dem thörichten Manne gleich gemacht werden der sein Haus auf Sand baute.

27. Und der Regen goß herab und die Stürme brachen herein und die Winde wehten und schlugen wider jenes Haus, und es fiel und sein Fall war groß.

Diese Schlußworte der Bergpredigt sind voll der ergreifendsten Wirkung. Sie lassen in ihrer durchsichtigen Klarheit der Erörterung wenig über, desto mehr der betrachtenden Anwendung. Wir mögen nur etwa sagen, daß sie im engern und weitern Sinne genommen werden können. Nach Ersterm beziehen sie sich auf die Endperiode der geschichtlichen Entwicklung der Kirche, auf die Zeit der zweiten Ankunft Jesu Christi und des Gerichtes von dem er so eben gesprochen hatte. Diesem Abschluße der Dinge gehen nach der Voraussage des Herrn (vrgl. XXIV) und nach rabbinischer Doctrin*) schwere Heimsuchungen und unerhörte Drangsale vorher,

---

seinen Dienste Wunder wirkt, wie kann der ein falscher Prophet genannt werden? Der falsche Prophet kann vorgeben, aber er kann nicht selbst der Meinung sein Christo zu dienen.

*) Die Erklärer berufen sich gerne auf die sogenannten dolores Messiae d. i. auf jene gewaltsamen Erschütterungen welche nach den Rabbinen

die er hier mit Regengüssen Stürmen und Winden vergleicht.*) Wer nun an sein Wort glaubt und nach seinem Glauben lebt, den wird Er zur Zeit jener furchtbaren Katastrophen dem Manne gleich machen der sein Haus auf Felsen gebaut hat und darum Sturm und Wetter unverletzt übersteht. Jesus Christus wird ihn an jenem Tage bewahren und nicht untergehen lassen, so daß er, wenn die Drangsal vorüber ist, am ewigen messianischen Heile Theil nimmt. Die Stärkung geht von Jesus Christus aus; sie ist allerdings eine innere Folge des heiligen Lebens zugleich aber auch und wesentlich Gnade.

Im weitern Sinne beziehen sich diese Worte auf unser ganzes Leben nicht bloß auf dessen letzte Phase. Ein Haus bauen heißt sich Grundsätze des Lebens bilden, nach denen man seine einzelnen Handlungen einrichtet die man gleich Steinen zu einem geistigen Gebäude zusammenfügt. Das muß Jeder. Ein jeder Mensch muß nach einem bestimmten Principe sein Leben ordnen sein Lebenshaus bauen; aber nur wer auf Christus sein Haus baut, nur wer nach Christi

---

die Erneuerung der Welt durch den Messias begleiten werden. Vrgl. Sanh. f. 98. 2. Haec legimus: dicit Ulla, adveniet Messias, sed non videbo eum (i. e non videndus erit). Quare? Propter dolores Messiae (משום חבלו של משיח). Glossa; חבלו i. e. terrores et dolores qui erunt in diebus ejus. Alschesch in Jes. LII, 13: In mundo tres sunt afflictionum triades, prima Davidi et Patriarchis contigit, secunda saeculo excisionis i. e. hodiernae Judaeorum captivitati, tertia saeculo Messiae. Sanh. (Bab.) f. 92. Per istos annos, quibus Deus renovaturus est mundum suum, vastabitur mundus hic per mille annos u. s. w. Andere Stellen siehe noch bei Otho: lex. rabb. s. v. Messias.

*) Ueber die Gewalt der Gewitter im Morgenlande vrgl. Rae Wilson (Travels in the holy land II, 155): „Auf meiner früheren Reise genoß ich eine herrliche Aussicht auf die ganze Ebene unter einem glänzenden Sonnenlichte und einer durchaus heitern Atmosphäre, jetzt aber sah ich die Gegend in wilder und furchtbarer Erhabenheit, denn es war ein Sturmwind und der Regen strömte, wie wenn die Schleußen des Himmels sich aufgethan hätten. In einem Augenblicke war der Sturm da und wüthete sogleich auf das erschrecklichste, während tiefes Dunkel über die Gegend verbreitet war.“ Tholuck S. 513.

Wort Lehre und Beispiel sein Leben unverbrüchlich einrichtet, hat ein Haus das bei den Stürmen der Versuchungen und Trübsale dießseits und bei den Strömungen der strengen Ausscheidung und Sichtung jenseits aushält und fortbesteht in Ewigkeit. — Die einzelnen Bestandtheile eines Hauses sind Fundament Seitenwände und Dach, ihnen gegenüber die Feinde Ströme Winde und Regen. Das Gebäude des menschlichen Geistes darin er sicher wohnt besteht aus Glaube Hoffnung und Liebe. Gegen den Glauben erhebt sich der Teufel, er will daß man ihm glaube; gegen die Hoffnung die Welt, man soll auf sie hoffen bauen und vertrauen; gegen die Liebe das Fleisch, es will geliebt sein.*)

Die ergreifenden Schlußworte beziehen sich auf die ganze Rede zurück, zunächst aber auf V. 23 als Gegensatz und Hindeutung, wie man jenem schrecklichen „Weichet von mir“ entgehe. Das wird geschehen, wenn man dem verständigen Manne gleichgemacht werden wird der sein Haus auf Felsen gebaut hat, so daß Stürme und Regen nichts dawider vermögen. Einem solchen aber wird nur gleich wer Jesu Worte hört und thut.

„Und sein Fall war groß“ d. i. gewaltig heftig. Das Haus stürzte nicht nach und nach ein, sondern brach auf einmal unter gewaltigem Krachen zusammen. Auf die Größe und Bauart des Hauses wird keine weitere Rücksicht genommen. In der Anwendung liegt besonders die Hindeutung auf V. 22 nahe. Solche werden vor Jesus treten voll der Zuversicht, in ihrem Hause („wir haben geweißagt u. s. w.“) sicher zu sein. Aber siehe — jene glänzenden Wände mit dem stolzen Dach ihrer Geltung unter den Menschen waren auf Sand gebaut: sie brechen ein, sie stürzen plötzlich zusammen und ihr Fall ist groß, denn sind die Worte des heil. Chrysost.: „nicht Geringes schwebt in Gefahr sondern die Seele der Verlust des Himmels und der ewigen Güter.“

Fassen wir den Inhalt der ganzen Bergpredigt möglichst gedrängt zusammen, so können wir folgende Haupttheile unterscheiden: I. Das Ideal des wahren Jüngers Jesu Christi (V, 1 — 16).

---

*) Andere moralische Deutungen siehe bei Corn. a L.; Kistem. führt die schönen Mahnworte des heil. Chrysost. an.

II. Das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten und dessen Vorzüge (V, 17—48). III. Concrete Vorschriften Lehren und Warnungen: 1) in Beziehung auf Gott — gute Werke (VI, 1—18), 2) in Beziehung auf äußere Güter (VI, 19—34), 3) in Beziehung auf das Reich Gottes (VII, 1—12), 4) in Beziehung auf uns (VII, 13—23). IV. Der feierliche Schluß (VII, 24—27). Man hat diese Rede des Herrn mit Recht schon von Alters her einen herrlichen Commentar zu dem Texte: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe“ genannt. Sie galt zuerst den Aposteln dann auch dem ganzen Volke. Jesus zeigt im Zusammenhange, was er von allen denen fordere welche in ein näheres Verhältniß zu ihm wie Schüler zum Meister treten wollten.

Noch mögen wir kurz über den historischen Charakter der Bergpredigt sagen: 1) sie ist nicht *fingirt*; das bezeugt die Einfachheit in der Diction; 2) sie ist nicht mit *fremden* Zusätzen vermengt, das erhellt aus dem engen Zusammenhange ihrer einzelnen Theile. Eine genauere Bestimmung über das Maaß der *wörtlichen* Treue ist uns nicht möglich, da Matthäus damals noch nicht berufen war. Er konnte indeß sich unter den Zuhörern befunden oder schriftliche Documente dieser Rede des Herrn von Ohrenzeugen erhalten haben.

28. Und es geschah, als Jesus diese Worte vollendet hatte staunten die Volksschaaren über seine Lehre.

29. Denn er lehrte sie wie Einer der Macht hat und nicht wie ihre Pharisäer und Schriftgelehrten.

Der Eindruck welchen diese Worte auf das Volk machte, wird vom Evangelisten kurz angegeben zugleich mit dem Urtheile das es unter diesem Eindrucke darüber aussprach. Vers 29 enthält das Bekenntniß des Volkes nicht des Berichterstatters. Die Rede selbst gab für Jesus Zeugniß, daß er in unmittelbar göttlicher Sendung mit einer höhern Machtvollkommenheit gleich den alten Propheten spreche. Der gewaltige Contrast seiner Worte gegen das pharisäische Schulgezänke ließ keine andere Folgerung zu als: So wie Er redet ein *Prophet*, sowie die Pharisäer reden spitzfindige *Gelehrte*. Er will bessern, *sie* wollen recht haben. Dem gesunden Volkssinne lag ein solcher Schluß nahe, wenn er auch keine tiefe Wurzel faßte.

Es hatte einen Eckel an der miſerablen Caſuiſtik der Phariſäer,*) es war aber nicht ſtark genug ſich ganz Jeſu hinzugeben. Wir haben hier wie ſo oft eine bereitwillige Anerkennung bei der es indeß auch ſein Bewenden hat.

*) Darüber nur einige Beiſpiele vrgl. Berach. VIII, 2. Die Schule Schammai will, man ſolle die Hände zuerſt waſchen und hernach den Segensbecher einſchenken. Die Schule Hillel will das Umgekehrte. ib. 3. Die Schule Schammai ſagt: wenn man die Hände mit dem Handtuche abgetrocknet hat, ſoll man daſſelbe auf den Tiſch legen. Die Schule Hillel verlangt, daß man es auf das Kiſſen lege. ib. 4. Die Schule Schammai ſagt: man müße nach dem Eſſen das Speiszimmer zuerſt auskehren, hernach ſoll man die Hände waſchen. Die Schule Hillel fordert das Gegentheil. — Es war ein allgemeiner Spruch, daß die Streitigkeiten dieſer beiden Partheien ſelbſt Elias der Thesbiter nicht hätte ſchlichten können. Vrgl. Ligtf zu Matth. X, 34 wo viel von dieſen Zwiſtigkeiten vorkommt.

Achtes Kapitel.

Jesus heilt zu Kapharnaum einen Aussätzigen, den Knecht eines Hauptmanns, die Schwiegermutter des Petrus und noch am Abende viele Kranke und Besessene. Zwei wollen ihm nachfolgen. Der Sturm auf dem Meere. Heilung zweier Besessener am jenseitigen Ufer, Untergang einer großen Heerde Schweine; Schrecken der Gerasener.

1. Da er vom Berge herabstieg folgte ihm eine große Volksmenge.

Jesus ging wie wir aus V. 5 sehen nach Kapharnaum. Die Volksschaaren welche die Bergpredigt mitangehört hatten folgten ihm. Es scheint, daß wir den Ausdruck "folgen" im strengen Sinne nehmen müßen. Sie gingen nicht mit Jesu sondern blieben in einer ehrwürdigen Entfernung,*) wobei sie aber den Herrn immer im Auge behielten, um gleich bei der Hand zu sein, wenn er wieder lehrte oder sonst thäte was nach ihren Erwartungen dem Messias zukam. Viele mochte die Hoffnung auf die baldige Erscheinung der messianischen Glorie zum Mitgehen bewegen; sie wollten da die Ersten sein. Ganz in unmittelbarer Umgebung wären sie Jesu zur Last gewesen; er hätte sie auch wegen des unvermeidlichen großen Aufsehens nicht geduldet. Auf eine solche gemessene Entfernung weist die folgende Erzählung von der Heilung des Aussätzigen hin. Indeß mag das eben gesagte nur als Regel gelten; nicht selten machten die überall herbeiströmenden Schaaren davon eine Aus-

*) Vergleiche besonders Luk. XIX, 28: „er ging voran" zc. den Volksschaaren welche ihm folgten.

nahme, so daß sie den Herrn und sich selbst gegenseitig drängten vrgl. Luk. XII, 1. Mark. IV, 1.

3. Und siehe, ein Aussätziger kam herbei bethete ihn an und sprach: Herr wenn du wolltest, du kannst mich rein machen.

„Und siehe“ ist ein Lieblingsausdruck des Matthäus. Er lenkt die Aufmerksamkeit dem Folgenden zu und verknüpft zugleich enge mit dem Vorhergehenden. Die Aussätzigen mußten außerhalb der Städte wohnen ein auszeichnendes Trauerkleid tragen und sich vor der Berührung Anderer hüten, daher sie einem Fremden der sich nahete zuriefen: Unrein, unrein! Mehr war ihnen nicht verboten; sie durften frei umhergehen und selbst die Synagogen besuchen, wo sie ihre eigenen Betorte hatten. Wenn der Aussätzige vor Jesus niederfiel, so that er was Jedem erlaubt war. Er hatte sich als Aussätzigen bekannt und dadurch die Berührung verhütet. Es ist gewiß, daß er keine Ansteckung für Jesus besorgte, aber in seiner Handlungsweise liegt das an und für sich nicht. Sein ganzes Verhalten ist ebenso zart und rücksichtsvoll als vertrauend. „Er betete ihn an“ indem er auf die Knie oder wie Lukas sagt auf das Angesicht niederfiel (vrgl. II, 11), eine Huldigung wie man sie Königen und Propheten brachte. Als messianischen König oder Propheten redet auch der Aussätzige Jesum an in dem Worte: Herr! Ueberaus rührend und glaubenskräftig ist seine Bitte: „Wenn du wolltest, du kannst mich rein machen.“ Das Zweite („du kannst“) glaubte er, das Erste („du willst“) hofft er. Im „wenn du wolltest“ liegt Bitte und Unterwerfung in den Willen Jesu zugleich.

Man denkt beim Worte Aussatz gewöhnlich an den äußerst bösartigen und furchtbaren ägyptischen Aussatz*) und macht ihn zu einer unter den Juden alltäglichen Krankheit. Dieses ist

*) Er heißt in den heiligen Büchern „die Entzündung Aegyptens (שחין מצרים)“ und kommt ausdrücklich nur als Drohung nicht als eine unter den Juden wirklich existirende Landplage vor. Die nähere Beschreibung dieser furchtbaren Krankheit siehe Winer Realwörterb. I, 133. Kirchenlex. S. 550. Jahn Archäol. I. Bd. 2. Abth. S. 61 und flgd.

falsch und Jenes unerwiesen. Nirgends im ganzen Alten Testamente zeigen sich Spuren, daß der Aussatz häufig war. Maria die Schwester Mosis, Giezi der Diener des Elisäus, Ozias der König und noch vier deren 2 Kön. VII, 3 erwähnt wird, sind die Einzigen welche namentlich aufgeführt werden. Im Neuen Testamente kommt außer dieser Heilung nur noch jene vor, die Jesus an zehn zugleich übte. Das trockene und gesunde Klima von Palästina war dem eigentlichen Aussatze nichts weniger als günstig, und die ganze Lebensart der Juden so geordnet, daß diese furchtbare Krankheit kaum einheimisch und gefährlich werden konnte. Selbst Tacitus der allerdings die Fabel, daß die Juden wegen des Aussatzes aus dem Lande der Pharaonen vertrieben worden seien,*) aufnahm wie Alles was er Gehäßiges von den Juden wußte, nennt sie ein gesundes und kräftiges Volk.**) Alle Verordnungen die Moses wegen des Aussatzes traf, sind Vorbeugungsgesetze gegen Uebel die nicht beachtet ansteckend und gefährlich werden können. Die Vorzeichen die er angibt, können sich bei sonst ganz gesunden Menschen finden, und seine Vorschriften unterscheiden sich von denen welche man bei uns z. B. gegen die Blattern Masern Krätze u. s. w. ergreift, nur durch ihren religiösen Charakter. Israel sollte ein heiliges darum vor Allem leiblich reines Volk sein, und jede äußere Hautkrankheit die sich nicht von vorneherein als ganz gefahrlos und vorübergehend erwies, wurde einer strengen Controlle unterworfen. Die Anzeichen welche Moses vom Aussatze gibt und die biblischen Beispiele (besonders Giezi) deuten auf den weißen Aussatz oder Baras der weniger gefährlich als den Menschen entstellend gewesen zu sein scheint.***) Darum entehrte auch der Aussatz nicht wie

*) So schon Manetho bei Jos. c. Ap. I. p. 460. Just. 36, 2. Tac. Hist. V, 3.

**) Hist. V, 6: Corpora hominum salubria et ferentia laborum

***) Es heilt öfter, indem die Natur sich selber hilft. . . . Was aber aus dieser Krankheit werde, wenn sie nicht . . . heilt, ob und welche schreckliche Uebel sie mit sich bringe, davon sagen die (morgenländischen) Schriftsteller nichts; Hensler gibt allerdings eine genaue Schilderung des weißen Aussatzes in drei Zeitläuften . . . aber nur als Hypothese.“ Saalschütz, Mos. Recht I, 232.

man schon am Beinamen „Simon der Aussätzige“ sieht; man durfte sich desselben so wenig schämen als bei uns der Blattern. Die Uebersetzung „Aussatz“ ist daher nicht ganz entsprechend, besser wäre das Allgemeinere „Ausschlag“, aber sie ist so allgemein angenommen, daß man bei ihr stehen bleiben muß. So viel zur nothwendigen Rechtfertigung ziemlich gang und geber Vorurtheile gegen den Aussatz und die Juden.*)

3. Und Jesus streckte seine Hand aus berührte ihn und sprach: Ich will, werde rein. Und sogleich wurde sein Aussatz rein.

Jesus berührte ihn heißt: er legte ihm die Hände auf, wie man aus der Vergleichung Luk. XVIII, 15 mit Matth. XIX, 13 sieht. Die Auflegung der Hände das allgemeine Symbol des Segens diente zur anschaulichen Darstellung der Jesu innewohnenden und von ihm ausströmenden Heilkraft auf den zu Heilenden, vergleiche hiezu die Heilung des blutflüssigen Weibes besonders nach dem Berichte des Markus: „Und Jesus der sogleich in sich merkte,

*) Vrgl. Sepp Leben Christi: „Der Aussatz war das Erbübel der Juden seit ihrem Auszuge aus Aegypten (?), wo sie im schmalen Lande Gosen eng und unreinlich (?) zusammengelebt hatten, so daß ihnen später, nach Tacitus, sogar die Rede nachhing, sie seien wegen ihrer Unreinigkeit von den Pharaonen aus dem Nillande vertrieben worden. Darum hatte der Herr jetzt und später häufig (?) mit solchen zu thun. An Frauenspersonen aber galt der Aussatz für ein Zeichen der verlorenen Unschuld (?) II, 159.“ Das Letztere ist rabbinisches Gefasel; Liebhaber solcher Dinge können darüber noch mehr erfahren aus Otho Lex Rabb. s. v. leprosus: Ob maledicentiam linguae homines puniuntur lepra. Siquis cum menstruata rem habeat, liberi puniuntur lepra. Homo constat ex dimidia aqua et dimidio sanguine. Quamdiu juste vivit, non plus est aquae in homine quam sanguinis; quando peccat, tunc vel aqua exuberat, et fit hydropicus vel sanguis superat aquam, et fit leprosus u. s. w. Unter den älteren vrgl. Corn. a L.: in Syria et Judaea communis et frequens erat hic leprae morbus. Wetst.: Leprosi multi erant in Judaea et olim et tunc, u. A. A. Siehe dagegen Saalschütz Mos. Recht I, 217 und flgd.

daß eine Kraft (vermittelt durch die Berührung seines Kleides) von ihm ausgegangen, wandte sich zum Volke u. s. w. V, 30.“ Er verband mit seinen Heilungen gerne irgend eine entsprechende Handlung. Denn sie unterstützte 1) den Glauben, sie war 2) ein Unterpfand seines ausdrücklichen Willens zu helfen und bezeugte endlich 3) sichtbar daß die Heilung von ihm komme. Jedes Zusammenwirken eines bloßen Zufalles jede Unsicherheit betreff des Ursprunges der Heilkraft wurde dadurch von vorne herein abgeschnitten. Zur Handlung kommt hier noch das Wort. Besonders rührend ist sein: „Ich will“. Zunächst enthält es eine liebevoll herablassende Antwort auf die zarte Frage: wenn du wolltest. Sie hatte eine solche verdient. Im tiefern Sinne liegt aber darin eine Beurkundung seiner Allmacht; er heilt aus seinem Willen, die Propheten wirkten Wunder und heilten aus dem Willen Gottes. Der heil. Ambrosius findet in diesen Worten Jesu eine Widerlegung der drei Hauptháresieen seiner Zeit: der des Photinus, daß der Logos keine Person sondern nur eine göttliche Kraft sei die sich in Jesus einem bloßen Menschen manifestirt habe, in: „ich will“, was nur Sache einer Person ist; der des Arius welcher die ewige Zeugung des Sohnes und seine Wesensgleichheit mit dem Vater läugnete, im Befehle: „sei rein“, was nur Sache Gottes ist; endlich der der Manichäer welche Jesu einen bloßen Scheinleib zuschrieben, in: „er streckte seine Hand aus.“ *)

4. Und Jesus sprach zu ihm: Siehe zu, daß du es Niemand sagest, sondern geh' hin zeige dich dem Priester und bringe die Gabe die Moses verordnet hat ihnen zum Zeugniße.

Das Verbot Jesu lautet unbedingt und ausnahmslos. Von einem bloßen „einstweilen sage es Niemand“, wie gerne erklärt wird, liegt nichts in seinen Worten, und wir sind auch sonst durch keinen Umstand zu einer solchen Beschränkung berechtigt. **) Ob sich der

*) Volo ergo dicit propter Photinum, imperat propter Arium, tangit propter Manichaeum. Vrgl. Mald. Corn. u. A. A.

**) Mald.: Mihi sententia Auctoris imperfecti valde placet, non omnino vetuisse Christum; u. A. A.

Geheilte an diesen Befehl hielt oder nicht ist etwas Anderes. Der Wille Jesu ist unzweideutig kund gegeben. Der erste Beweggrund hiezu war, wie man aus Mark. I, 45 sieht, um Aufsehen und Erregungen im Volke zu verhindern; denn sein Reich ist nicht von dieser Welt. Wunder vor den Augen einer großen Volksmenge hatten etwas sehr Bedenkliches; sie knüpfte daran nur zu gerne ihre anderweitigen messianischen ungeläuterten Erwartungen, und gewaltige Erschütterungen der öffentlichen Ruhe waren zu besorgen. Vrgl. Joh. VI, 14, 15: „Als die Leute sahen was Jesus für ein Wunder gewirkt habe, sagten sie: Dieser ist wahrhaftig der Prophet der in die Welt kommen soll. Da aber Jesus merkte, daß sie kommen und ihn wegnehmen würden, um ihn zum Könige zu machen, zog er sich wiederum ganz allein auf den Berg zurück.“ Das enthält einen vollkommen ausreichenden Grund für das absolute Verbot: Hüte dich es Jemand zu sagen. Doch dürfen wir andere Motive die mitgewirkt haben mögen, mit einschließen; es wäre voreilig sie abzuweisen. Hilarius sagt, Jesus habe also gesprochen, auf daß seine Heilungen nicht etwa den Schein bekämen, als wolle er damit prunken und sie anbieten. Das Heil sollte gesucht nicht gleichsam ausgeboten werden; anders würden die Kranken Heilung gefunden und das Größere das Glaubensverdienst verloren haben.*) Es wäre um die Worte Jesu selbst zu gebrauchen, ein ziemlich directes Ausposaunen seiner Wunder gewesen. Auch hatte es, wie Olshausen trotz der Einsprache Meyers und Anderer mit Recht bemerkt, eine Bedeutung für den Geheilten selbst. Solche Geheilte wären nur zu leicht in eine pharisäische Aeußerlichkeit verfallen; sie hätten geglaubt, Allem zu genügen, wenn sie nur überall von dem Wunder das an ihnen geschehen sprächen. Der Zweck der Heilung — ihre geistige Erneuerung wäre durch sie selbst vereitelt worden. „Sondern zeige dich dem Priester“ bildet die einfache Folgerung aus dem vorhergehenden Verbote. Der Geheilte mußte sich so verhalten, als ob er auf natürlichem Wege gereinigt worden wäre, und da war die Reinerklärung durch den Priester gesetzliche Vorschrift. Bei einer als

---

*) Ut salus non offerretur sed quaereretur. Aehnlich Thomas: Hoc dixit ad exemplum: quia supra docuerat abscondere opera bona.

wunderbar bekannten und öffentlich bezeugten Reinigung wäre das nicht nothwendig gewesen. Jesus will damit nicht speziell seine Achtung vor dem Gesetze bezeugen, er mußte so reden, wenn er auf seinem Verbote verharren wollte. Daß er das Gesetz ehrt hat er selbst bezeugt, einer solchen Bestättigung bedurfte es hier nicht insbesondere. „Zeige dich dem Priester“, nicht zu Jerusalem sondern dem in der nächsten Umgebung befindlichen. Erst wenn die Aussätzigen von diesem rein gesprochen waren und sich nach sieben Tagen nochmal gezeigt hatten, durften sie nach Jerusalem zur Darbringung der gesetzlichen Opfer gehen. Nach Maimonides reisten Priester im Lande herum, um die Aussätzigen zu inspiziren und im Falle der Heilung für rein zu erklären.*) Doch sind so späte Berichte immer nur mit Vorsicht aufzunehmen. Die Gabe bestand in zwei männlichen und einem weiblichen Lamme sammt drei Zehntel Kornmehl und einem Log Oel (3 Mos. XIV, 10).**)

Das religiös genau vorgeschriebene dem Gewissen unausweichlich gemachte Ceremoniell bei der Reinigung bezeugte umständlich, daß Jemand krank gewesen und nun geheilt sei. Die religiöse Weihe ließ kein derartiges Uebel unbekannt, gewährte aber auch die volle Beruhigung seiner Heilung für die Andern. Das ist in den vielgedeuteten Worten enthalten: „zum Zeugniße für sie“ d. i. für die Leute für Israel im Allgemeinen.***) Die Darbringung der Opfer war für das ganze Volk ein vollgewichtiges von Gott selbst bestättigtes Zeugniß der Heilung.

---

*) Vrgl. Otho: Lex rabb. s. v. leprosus.

**) Gegen Grotius der es auf die beiden Vögel ausschließlich bezieht. Dawider spricht schon, daß diese im Levit. nirgends als Gabe aufgeführt werden, und daß der zu Reinigende noch sieben Tage in der Absonderung bleiben mußte. 3 Mos. XIV, 1 – 9. — δῶρον steht von der Opfergabe.

***) Vrgl. die verschiedenen Deutungen der Alten bei Mald.; er selbst bezieht den Ausdruck auf die Priester: ut illi ipsi, qui maxime mihi adversantur, primi meorum miraculorum testes sint, ebenso Corn., Grotius, Baumgarten-Crus., Kistemaker: „Zum Zeugniße den Priestern der Juden, daß der Aussätzige genesen sei, daß er durch Jesu bloßes Wort genesen sei . . . ihnen also zum Zeugniße von der

5. Da er aber nach Kapharnaum kam, trat ein Hauptmann zu ihm indem er ihn bat

6. und sprach: Herr, mein Knecht liegt zu Hause vom Schlag getroffen und leidet viel.

Der Hauptmann (Centurio) diente im Heere des Herodes Antipas. Die Herodianer hatten viele Ausländer unter ihren Miethstruppen die nach dem römischen Heerwesen organisirt waren, deßhalb auch der Name Centurio (Obmann über hundert). Außerdem umfaßte das Gebiet des Antipas gerade jene Theile Palästinas die am meisten mit Heiden gemischt waren. Der heidnische Hauptmann konnte somit ein geborener Palästinenser sein. Daß er kein Jude war sieht man aus V. 10; ob aber nicht vielleicht ein Proselyt? Lukas (VII, 5) scheint es durch die Worte: „denn er liebt unser Volk" zu verneinen. Daß Juden für einen Heiden trotz der pharisäischen Vorurtheile bitten hat keine Schwierigkeit, da die Galiläer im Umgange mit Heiden nicht besonders ängstlich waren. Lukas (VII, 1—10) hat denselben Bericht umständlicher, Matthäus zog ihn in's Kurze; die Abweichungen sind unbedeutend. Die wesentlichste Verschiedenheit besteht darin, daß nach dem dritten Evangelium Freunde im Namen des Hauptmannes bitten. Man hat darauf schon vor Alters geantwortet, Matth. lege mit Recht in seinem kurzen nur das Wesentlichste umfassenden Berichte jene Worte dem Centurio selbst in den Mund; denn es waren seine Worte. Aus dem dritten Evangelium erfahren wir, daß er den Juden eine Synagoge zu Kapharnaum gebaut hatte also eine große Vorliebe für ihren Gottesdienst an den Tag legte. Das galt in ihren Augen viel in seinen Augen nichts — ein neues Zeugniß seiner großen Demuth.

Die gewöhnliche Uebersetzung für das von uns gewählte „vom Schlag getroffen" ist „gelähmt (paralytisch)", allein ein alter Arzt der als Zeitgenosse Jesu über den Sprachgebrauch dieses medicinischen Kunstausdruckes paralytisch die sicherste Quelle ist, sagt:

göttlichen Macht Jesu u. s. w." Aber die Unrichtigkeit dieser Erklärung leuchtet schon daraus hervor, daß Jesus von der Voraussetzung ausgeht, der Geheilte werde schweigen, die außerordentliche Art seiner Heilung also nicht offenbar werden.

„Das Aufhören der Nerventhätigkeit ist eine überall vielfältig vorkommende Krankheit. Zuweilen befeindet sie den ganzen Körper zuweilen nur Theile desselben. Die alten Schriftsteller nannten das erste Apoplexie (ἀποπληξία Schlag) das andere Paralysis (παράλυσις Lähmung); nun aber sehe ich, daß man beides Paralysis nennt. Gewöhnlich werden diejenigen die an allen Gliedern mit heftiger Nervenlähmung betroffen sind, schnell dahin gerafft; wenn nicht so leben sie zwar länger, aber erlangen selten wieder die Gesundheit und schleppen meist ein elendes Leben verlieren auch das Gedächtniß. Die Krankheit derjenigen die theilweise betroffen sind, ist zwar niemals heftig oft aber lang und unheilbar.“ *) Der heftige Verlauf der Krankheit (der Betroffene ist am Sterben Luk. VII, 2) und die gewaltsamen Schmerzen sprechen wie mir dünkt entschieden für einen plötzlichen Schlaganfall.

7. Und Jesus sprach zu ihm: Ich will hingehen und ihn heilen.

Die dringende Noth erheischt schnelle Hilfe, und Jesus zeigt sich auch augenblicklich bereit. Es verdient unsere Beachtung, daß er seine Hilfe anbietet: „Ich will oder werde hingehen und ihn heilen.“ Wir lesen nirgends mehr dieselben oder auch nur ähnliche Worte. In einem ähnlichen Falle sagt er (Joh. IV, 50) bloß: „Gehe hin, dein Sohn lebt.“ Die Gründe eines solchen verschiedenen Verfahrens liegen in den Bittenden. Wo der Glaube so kräftig ist wie beim Hauptmanne zu Kapharnaum, da bedarf es keiner weitern Prüfung, Jesus kommt; wo der Glaube noch schwankend ist wie beim königlichen Beamten der um Heilung für seinen Sohn bittet, muß er geprüft und durch die Prüfung gestärkt werden. Zugleich aber nimmt Jesus Christus auch auf die äußern Umstände Rücksicht; nicht bloß seine Worte sondern alle seine Schritte und Tritte mußten bezeugen, daß er gekommen ist zu retten was verloren war. Niemand wäre es aufgefallen, wenn Jesus der Bitte des königlichen Beamten d. i. eines vornehmen Juden folgend alsogleich nach Kapharnaum gegangen wäre; aber seine Bereitwillig-

*) Corn. Celsus III, c. 27. Vrgl. Paul. Aeginet. III, c. 18. Hug Gutachten II, 20.

keit, in das Haus eines Heiden zu treten und dessen (gleichfalls heidnischen) Knecht zu heilen, das war außerordentlich und ein Zeugniß für seinen Beruf Alle selig zu machen.

8. Und der Hauptmann erwiderte und sprach: Herr ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach, sondern sprich nur ein Wort, und mein Knecht wird gesund.

9. Denn auch ich, obgleich ein Mensch unter einer Gewalt, dieweil ich Soldaten unter mir habe, sage zu diesem: gehe und er geht und zu einem andern: komme und er kommt, und zu meinem Knechte: thue das und er thuts.

Jesus hatte bei seiner Antwort gesprochen: „Ich will kommen.“ Dieses hohe heilige Ich macht den Hauptmann zittern. Jetzt stellt sich ihm die ganze Größe und Erhabenheit Jesu lebhaft vor Augen, da Er zu ihm gehen will. Er hatte gar nicht gedacht, daß Jesus zu ihm kommen werde. Sowie er dieses hörte erschrack er in Sorge eines Mißverständnißes, als ob er Jesu Ankunft gewünscht oder erbeten hätte: daher er seine Weigerung gleich mit den Worten motivirt: „Sprich nur ein Wort und mein Knecht wird gesund.“ Man bringt die Rede des Hauptmanns gerne mit einem besonders lebhaften Sündengefühle in Verbindung*) und beruft sich auf eine ähnliche Petri: „Geh' hinweg von mir denn ich bin ein sündiger Mensch (Luk. V, 8)“. Die Worte selbst besagen das gerade nicht; eher hätte man an jene andere des Petrus erinnern sollen: „In Ewigkeit sollst du mir die Füße nicht waschen (Joh. XIII, 8)“. Zunächst enthalten sie nur das Bekenntniß der Unwürdigkeit eines solchen Liebesdienstes zugleich mit der feierlichen Bezeugung, daß es desselben nicht bedürfe: Ich bin nicht würdig, für dich ist es nicht nothwendig mein Haus zu betreten.

Um zu zeigen, daß bei Jesu das bloße Wort hinreiche, wählt der Hauptmann ein Beispiel aus seinem eigenen Lebensverhältniße. Beim Soldaten erprobt sich so recht die Macht des Wortes; was

---

*) Mald. Non quia gentilem, sed quia peccatorem se esse sciebat non superstitione sed fide dixit, se indignum esse — und mit ihm die Meisten.

der Obere spricht thut der Untergeordnete, Wort und That fallen hier nach dem unabläßigen Gesetze eines blinden Gehorsams zusammen. Also auch in dem Reiche und dem Kreise da Jesus gebietet; er braucht nicht selbst zu handeln, er gebietet und es geschieht. Aber wem gebietet Jesus? Man hat an Engel oder dienende Dämonen (im Sinne des Heidenthums) gedacht, aber beides ist unangemessen.*) Der Hauptmann hatte die Krankheiten selbst vor Augen, die weichen und kommen wie Jesus will. Er war zu Kapharnaum Augenzeuge wunderbarer Heilungen gewesen, er hatte gesehen oder doch gehört, wie auf ein Wort die Krankheiten wichen den Blinden das Gesicht den Tauben das Gehör gegeben wurde. Es war ihm klar geworden, daß Jesus eine Macht zu heilen habe. Die Größe seines Glaubens an diese Macht aber bestand darin, daß er ihr ungleich den Juden keine Schranke setzte. Warum sollte wer in der Nähe durch ein bloßes Wort heilt, nicht auch in der Ferne durch dasselbe Wort heilen? Kurz er glaubte, daß Jesus im Besitze göttlicher Kräfte sei. Das wollten die Juden nicht zugestehen. An dieser äußersten Consequenz scheiterte ihr Hochmuth und ihr verdorbenes Herz. Beachten wir noch kurz den Zusammenhang. Vers 9 schließt sich enge an die zweite Hälfte von Vers 8 an; er enthält wie gesagt in einem Beispiele das der

*) Baumgarten-Cr.: „Diese Vorstellung ist ganz im Sinne des Heidenthums: dienende Geister wie Göttersöhne. Unangemessen doch auf der rechten Spur zum Sinne der Stelle haben Chrysostomus, Kühnoel, Fritzsche und And. Krankheitsengel verstanden.“ Vrgl. Berlepsch: tibi . . . parebunt daemones servum meum torquentes. Der Syrer nennt allerdings Krankheiten „Engel die mit Fäusten schlagen“ und der chald. Paraphr. umschreibt Tod gerne mit „Engel des Todes.“ z. B. Ps. 89, 49: Wo lebt der Mann der den Tod nicht sähe sagt er: den Engel des Todes מַלְאֲכָא דְמוֹתָא; ebenso Hab. 3, 5: vor ihm geht her die Pest — von ihm wird gesendet der Engel des Todes. Aber das geschieht nur an jenen Stellen, wo Tod und Pest vom Paraphr. in ihrer Personification anschaulich dargestellt werden. Sehen kann man nur den personificirten Tod d. i. in seinem Sinne den Todesengel; vor Gott hergehen kann nur derselbe. Der Sprachgebrauch ist poetisch und liegt in dieser Ausdehnung dem N. T. ferne.

Hauptmann von sich hernimmt die Begründung, daß bei Jesu ein bloßes Wort hinreiche: „denn auch ich da ich Soldaten unter mir habe, spreche nur ein Wort und es geschieht; ich brauche diesen nur meinen Willen auszudrücken; ebenso du, darum bemühe dich nicht.“ Die weitere rhetorische Ausführung kommt theils von seinem Vertrauen theils von seiner Demuth. Die Demuth lehrt ihn seine verhältnißmäßig niedrige Stellung im öffentlichen Leben zu betonen: „ich bin nur ein sehr untergeordneter Officier, aber da ich doch Soldaten unter mir habe u. s. w.“ Das Vertrauen lehrt ihn vom strengen Verhältniße der soldatischen Unterordnung auf das freiere eines Dieners überzugehen. Nicht bloß der Soldat jeder Diener thut nach dem Worte seines Herrn. „Sage ich zu meinem Knechte: thue das, so thut er's.“ Ebenso bei Jesus. Eine Steigerung bei der Uebertragung auf Jesus ist in den Worten des Hauptmanns nicht zu suchen, etwa: „das geschieht bei mir wie viel mehr bei dir.“ Denn es kann nicht mehr als der Wille des Herrn geschehen. Wir dürfen nur nicht übersehen, daß der nächste Befehl bloß lautet: Gehe, komme! Wie da beim Soldaten kein Widerstreben denkbar ist ebenso bei den Krankheiten, wenn Jesus ruft: Gehe, komme! Ich wüßte nicht, wie es einer Steigerung bedürfte.*) Der Hauptmann gebraucht nur ein Beispiel.

10. Da es Jesus hörte, staunte er und sprach zu denen die ihm folgten: Wahrlich ich sage euch, nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden.

Der Ausdruck „Jesus staunte (verwunderte sich)“ veranlaßte mancherlei Fragen und Bedenken, da man sich nur über Dinge wundere die man nicht vorhersehe oder ahne. Schon der hl. Augustin sagt deßhalb: Alle solche Affecte seien (bei Jesus) nicht Zeichen eines bewegten Gemüthes sondern Absicht des lehrenden

*) Wohl ist diese Erklärung gang und gebe, aber wie mir scheint unberechtigt, wenn man nicht mit Fritzsche ἄνθρωπος urgiren und darin einen Gegensatz gegen die göttliche Natur Jesu sehen will, was freilich die ältern Erklärer ingesammt thun nur in einem ganz andern Sinne als Fritzsche: Prope suspicer, divinum honorem centurionem Jesu assignasse, ut solent gentiles, si quem semet superiorem vident

Meisters.*) Ebenso Mald.: „Es heißt von Jesus: er verwundere sich, nicht weil er in der That staunt, sondern weil er nach Weise eines sich verwundernden Menschen redet.“ Allein ich fürchte, daß solche Ansichten zu sehr von einer stoischen Auffaßung der menschlichen Affecte die in ihnen nur Unvollkommenheiten sieht und deren Unterdrückung fordert, ausgehen. In so ferne Jesus die wahre ganze menschliche Natur angenommen hat, kommen ihm auch alle natürlichen Affecte zu: die Verwunderung wie die Trauer und die Freude. Das Vorauswissen Jesu vermöge seiner hypostatischen Vereinigung mit dem Logos unterdrückte die menschlichen Affecte nicht und hinderte sie nicht in ihren Aeußerungen obgleich die Art ihrer Wechselwirkung für uns ein Geheimniß ist. Nichts in Jesu störte die menschliche natürliche Entwicklung, anders wäre er nicht „in Aehnlichkeit sündigen Fleisches (Röm. VIII, 3)“ gesandt worden. Vrgl. Phil. II, 7. Hebr. II, 14.

Doch was soll: er staunte, heißen? Etwa: er war überrascht? Gewiß, aber überrascht wie der Herzenskenner nicht wie der Unwissende. Der Glaube des Hauptmanns hatte auf die Andern gar keinen besondern Eindruck gemacht wohl aber auf Jesus, weil er ihn allein nach seiner ganzen lautern Tiefe durchschaute. Also staunt auch der Kenner über ein Bild an dem Tausende gleichgiltig vorübergehen, da sie dessen Schönheit nicht herausfühlen. Der hl. Thomas sagt: „Bewunderung ist das Verständniß der Größe einer Wirkung, und das hat seine volle Anwendung auf Jesus. Darum bewunderte er d. h. hielt er für groß und sprach es vor den ihn begleitenden Schaaren aus.“ **)

ὥς τινα τῶν κρειττόνων. Von einer solchen rohen Vergötterung war der fromme erleuchtete Hauptmann ferne, aber nicht minder auch von der christlichen Erkenntniß der göttlichen Natur Jesu. Er glaubte Jesum im Besitze göttlicher Kräfte, daß er aber ihn seiner Natur nach für mehr als einen Menschen gehalten habe, deutet die Erzählung nirgends an.

*) Omnes igitur tales motus ejus non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri. de Gen. contra Man. lib. I. c. 8.

**) Item est (admiratio) apprehensio magnitudinis effectus . . . . et sic potest cadere in Christo: unde admiratus est id est magnum reputavit etc.

Nicht minder bedenklich machten die Worte Jesu: „nicht einmal in Israel habe ich einen solchen Glauben gefunden!“ Man nimmt in der Regel doch wenigstens die Apostel davon aus und hält dafür, daß Jesus nur im Allgemeinen von Israel rede also eine in der populären Sprache nicht seltene Hyperbel gebrauche.*) Allein Jesus bewundert ja den Glauben, also muß er einzig dastehen, anders wäre kaum ein Grund zum Staunen. Ferner klagt der Herr oft über den Unglauben seiner Jünger, von der Masse des Volkes gar nicht zu reden, oder schilt sie Kleingläubige. Das weiset uns nothwendig darauf, seine obigen Worte ohne alle Einschränkung zu nehmen. Der Glaube des Hauptmanns war größer als der selbst seiner Apostel; denn der ihrige war nicht so unbefangen und bedingungslos kindlich wie beim Centurio. In ihm war die Glaubensfähigkeit nicht verkümmert worden, wie es bei den Juden insgesammt in Folge ihrer pharisäischen Grundsätze geschehen war. Er glich in dieser Beziehung einer gesunden vollkommen lebenskräftigen, sie einer kränkelnden Pflanze. Bei den Juden standen der Aufnahme der ganzen Erscheinung Jesu großgezogene Vorurtheile entgegen, keine beim Hauptmanne. Dabei verwahren wir uns aber feierlich vor einer Folgerung wie sie Neander zieht: „Wir sehen hier ein Vorzeichen davon, daß die höhere Anschauung von der Person Christi vielmehr von dem heidnischen als dem jüdischen Standpunkte ausgehen sollte.“**) Die volle christliche Erkenntniß der göttlichen Natur Jesu u. s. w. ging vom hl. Geiste aus, und als Petrus jenes berühmte Glaubensbekenntniß ablegte, erwiderte Jesus: „Das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart sondern

---

*) Vrgl. Corn. a L.; ebenso die Neuern; Kistem.: „Es braucht wohl nicht der Erinnerung, daß Jesus von dem damaligen Israel überhaupt sprach, nicht von den Patriarchen und Propheten (?), von Johannes dem Täufer, der hochbegnadigten Jungfrau und Anderen.“ Mald.: Hoc loco, cum dicit, se in Israel tantam fidem non invenisse, familiam suam i. e. B. Virginem et Apostolos non comprehendit. Andere nach dem Vorgange des heil. Chrysost. sagen: Jesus rede nur nach dem Maaßstabe des Verhältnisses wie ein Heide glauben könne. Nicht an sich sondern verhältnißmäßig sei sein Glaube größer.

**) Leben Jesu Christi. 4. Aufl. S. 410.

mein Vater, der im Himmel ist (XVI, 16, 17).“ Er nimmt somit in seinen Worten an unserer Stelle nur auf den damals factischen Bestand Rücksicht, und da galt vollständig: Einen solchen Glauben habe ich auch nicht in Israel gefunden.

11. Ich sage euch aber, daß Viele von Aufgang und Untergang kommen und mit Abraham Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen werden.

12. Die Söhne des Reiches aber werden in die Finsterniß draußen hinausgeworfen werden: dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist locker und mehr dem was Jesus bei seinen obigen Worten zugleich mitgedacht und angedeutet, als dem direct vorliegenden Satze entsprechend. Beachten wir zuerst, wie sich Jesus in enger Anschließung an Vers 10 hätte ausdrücken müßen; der scheinbare Sprung auf seine Rede in Vers 11 und 12 wird sich uns dann hinreichend aufklären. Genau mit Vers 10 verbunden würde die von Jesus gezogene Folgerung also lauten: „Dieser Heide hat einen Glauben wie ich ihn selbst nicht unter den Kindern des Reiches (unter Israel) gefunden habe, darum wird er vor ihnen mit Abraham Isaak und Jakob am messianischen Mahle Theil haben.“ Statt dieser speziellen Anwendung macht Er aber eine allgemeine, indem auch die obige Erfahrung am heidnischen Hauptmanne nicht ausnahmsweise eintrat sondern auf der ebenso allgemeinen Thatsache einer größern Empfänglichkeit der heidnischen Welt für die evangelische Predigt beruhte. Auf das Beispiel des Hauptmannes und vielleicht manche andere Erscheinungen hin welche uns die hl. Geschichte nicht überliefert hat, sowie die Stellung welche die Pharisäer gegen Jesus einnahmen, konnte Er sagen: Die Heiden werden eher glauben als die Söhne des Reiches, oder: Die Heiden werden glauben die Söhne des Reiches nicht. Darum aber höret! Die Folge ihres Unglaubens wird nicht ausbleiben. Jene werden aufgenommen diese verstoßen werden; denn unerschütterlich bleibt der Rathschluß Gottes: wer glaubt wird selig, wer nicht glaubt wird verdammt werden. Eine ähnliche Warnung die hier in Gestalt einer prophe.ischen Vorherverkündung auftritt, hatte schon der Täufer ausgesprochen (III, 9, 10).

Der Ausdruck „Viele vom Aufgange und Untergange“ findet seine Erklärung in dem gegenüberstehenden: „die Söhne des Reiches,“ womit die Juden bezeichnet werden. Jene sind somit die Heiden. Die Juden nannten sich selbst die Söhne des Reiches d. h. die Bewohner die Mitglieder des Reiches Gottes, was sie in der That waren und von Jesus zugegeben wird aber mit dem Beisatze, sie würden aus diesem Besitze vertrieben aus diesem Reiche verstoßen werden. Das Erbrecht das den Söhnen und Kindern zusteht, sei kein unverlierbares. Jesus versteht unter „Reich“ das messianische das Himmelreich; er setzt also die Juden schon im Besitze dieses Reiches, aus dem sie aber verstoßen werden sollen. Der Verlust einer Sache die man schon hatte, fällt um so schmerzlicher und ist wenn selbstverschuldet um so schimpflicher; gerade um dessentwillen hat er jene Bezeichnung welche die Juden als ihren größten Ehrentitel betrachteten gewählt. Er konnte diesen von den Juden in ihrem Sinne allerdings anmaßlich gebrauchten Titel: Kinder des Himmelreiches, in so ferne ohne Ironie beibehalten als auch in seinen Augen der Alte und Neue Bund Ein Ganzes ausmachen und ein Sohn des abrahamitischen Bundes zugleich ein Sohn des messianischen ist. Indem er aber nun sagt, daß sie aus diesem neuen Bunde verstoßen werden sollen, spricht er verständlich genug aus, daß sie keine wahren Söhne Abrahams seien.

Die messianische Vergeltung wird im neutestamentlichen Sprachgebrauch gerne unter dem Bilde eines Mahles dargestellt. Es war dieß eine allgemeine rabbinische Vorstellung.*) Aber Jesus nahm

*) Ueber die rohen lächerlichen Vorstellungen der Rabbinen vom messianischen Mahle vrgl. Buxtorf s. v. לִוְיָתָן: de hac balaena mira sunt judaeorum somnia ob admirandam ejus magnitudinem et potentiam, quae in Jobo potissimum illi adscribitur. Creatum esse scribunt die quinto in initio creationis mundi, una cum suo compari, vel sua femella. Masculum scribunt a deo fuisse castratum et foemellam occisam et sale conditam, ut aliquando serviat convivio gratulatorio, quo Messiam venturum excepturi sunt. Occisam probant ex Is. 27, 1. Job, 40, 14. Quod in convivio apponi debeat ex Js. 25, 6. et Job. 40, 25. Id confirmat Targ. Cant. 8, 7. Est 3. 7.

nicht die rohen und unwürdigen Erwartungen der Pharisäer, wenn sie damals wie es wenigstens scheint schon so entartet waren als im spätern Judenthume, zum Ausgangspunkte seiner Vergleichung sondern die Schilderungen der Propheten von der Herrlichkeit der messianischen Zukunft, wie sie z. B. Js. XXV, 6—8 beschreibt: „Dann wird bereiten der Herr der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von fetter Kost ein Mahl von edelm Most. Und er zerreißt das Band so er gebunden über (die Augen) aller Völker und den Schleier so er ausgebreitet über alle Nationen. Den Tod vernichtet auf ewig und hinwegnimmt der Herr die Thräne von jeglichem Angesichte u. s. w.“ Als selbstverständliche Folgerung ergab sich, daß die Patriarchen an der Spitze dieses Mahles sitzen würden. Die Bedeutung des Bildes liegt offen da. Bei allen Völkern gilt das Mahl als Symbol der Freude und Freundschaft der Liebe und friedseligen Vereinigung; hier einer Vereinigung mit Gott sammt allen den Folgen welche im Geleite eines solchen Zusammenlebens sind. Ihre nächste Bedeutung ist eine geistliche; in wie weit eine reale Erfüllung bei der allgemeinen Auferstehung eintreten werde, müßen wir dem Herrn der Auferstehung überlassen, wollen wir nicht derselben rohen Aeußerlichkeit anheimfallen wie die Juden.

Wenn Jesus fortfährt: „die Söhne des Reiches werden hinausgestoßen in die Finsterniß draußen“ so bleibt er beim einmal gewählten Bilde stehen. Die Söhne werden vom Mahle ausgeschlossen und aus dem Hause (aus ihrem Hause) darin das Mahl gehalten wird, hinausgestoßen — das Reich Gottes wird noch oft mit einem Hause verglichen (VII, 13, 14). Da die Mahlzeiten auf den Abend fielen und unter glänzender Beleuchtung gehalten wurden, so sind alle draußen Stehenden in der Finsterniß. Doch Jesus begnügt sich damit nicht, er beschreibt auch den Zustand der Verstoßenen: „dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.“ Die Ursache dieses Heulens ist aber nicht etwa bloß die Reue des Verlustes und der Ingrimm eines fruchtlosen Wüthens (Zähneknirschen) sondern die wirkliche empfindsame Qual des Ortes der Verdammung den er „die feurige Gehenna oder den Ort des ewigen Feuers (XVIII, 8, 9)“ *) nennt. Man hat den Ausdruck: „Zähneknir-

*) Das Feuer der Gehenna wurde nach den Rabbinen am zweiten Tage

schen" verschieden gedeutet, bald als Klappern der Zähne nemlich vor Kälte, bald als Knirschen vor Zorn und Ingrimm.*) Beides scheint mir gegen die so bestimmt lautende (wenn auch bildliche) Beschreibung des Zustandes der Verdammung in der Parabel vom reichen Prasser. Dieser sagt ausdrücklich: "ich leide viel in dieser Flamme," und sein Betragen ist nichts weniger als wuthentbrannt. Die Voraussetzung eines "höllischen Ingrimms" dünkt mir eine sehr fragliche Sache. Auf unsere Stelle darf man sich gewiß nicht berufen, denn hier steht Zähneknirschen dem Heulen gegenüber als stummer Schmerz entgegen dem lauten. Daß in furchtbaren Schmerzen die Zähne krampfhaft knirschen, weiß Jedermann.

13. Und Jesus sprach zum Hauptmanne: Geh' hin, und wie du geglaubt hast soll dir geschehen. Und der Knecht ward zur selben Stunde gesund.

Der Hauptmann hatte geglaubt, daß Jesus durch ein Wort d. h. durch seinen bloßen Willen den Kranken gesund machen könne. Also soll ihm auch geschehen. Er hatte kein zu großes Vertrauen in die Kraft Jesu gesetzt. Der Herr betritt also das Haus des Hauptmannes nicht. Warum? da er sich doch bei Zachäus selbst einladet und in dessen Hause bleiben will? Wir mögen antworten: Die Mittel bei geistigen Heilungen sind ebenso manigfach als die bei leiblichen. Der Hauptmann war für Jesus Christus gewonnen; eines Weitern bedurfte es für den Augenblick nicht. Nach der Heilung des Hauptmannes Haus zu betreten wäre gegen das sonstige Verhalten Jesu, äußern Huldigungen auszuweichen, gewesen. "Gehe" kommt auch als bloße Partikel der Ermunterung vor wie unser: Wohlan! Aber hier steht es im engen Sinne: Geh' hin

---

erschaffen; die heil. Urkunde läßt כי טוב aus: מפני שנברא בו אור של גהנם (quia creatus fuit in eo ignis gehennae). Burt. s. v. גהן.

*) Mald.: Quidam haec duo ita distinguunt, ut duo suppliciorum genera, alterum ignis, alterum frigoris significentur. Er selbst sagt: (dico) unam et eandem rem, id est, maximum tormentorum vim fletu et stridore dentium significasse. Baumgarten-Cr.: „Nicht Zähneklappern, sondern Zähneknirschen vor Wuth, Neid insbesondere."

— zögere nicht heimzugehen, und wie du geglaubt hast soll dir geschehen.

14. Da Jesus in das Haus des Petrus kam sah er dessen Schwiegermutter zu Bette liegend und krank an einem Fieber.

15. Und er nahm sie bei der Hand und das Fieber verließ sie, und sie stand auf und bediente ihn.

Jesus wollte die heiße Tageszeit im Hause des Petrus ausruhen und zubringen. Da fand er dessen Schwiegermutter krank an einem Fieber. Aus den Worten: "er sah (fand) sie zu Bette" und dem Umstande daß Jesus schon länger in Kapharnaum war (vrgl. Luk. IV, 31), schließen wir auf einen plötzlichen Fieberanfall der sie zu Bette nöthigte.*) Mitten im Fieber traf sie der Herr und heilte sie, so daß sie augenblicklich aufstand und das Abendmahl bereitete und Jesum bediente.

Der Ausdruck "Schwiegermutter"**) erklärt hinreichend den vorhergehenden "Haus des Petrus". Petrus war von Bethsaida und hatte daselbst auch gewohnt bis auf den Augenblick seiner Berufung zum Apostolate, die auch zu Bethsaida erfolgte. Seine Schwiegereltern aber waren von Kapharnaum. Beide Städte lagen nahe beieinander. So oft Petrus nach Kapharnaum kam, und das mochte früher nicht seltener geschehen sein als seit seiner Berufung, wohnte er bei ihnen. Ihr Haus heißt bei den Evangelisten welche seiner Schwiegereltern nicht weiter gedenken kurzweg aber richtig "Haus des Petrus".

Darnach nöthigt uns nichts weder zu der ziemlich gewöhnlichen Annahme, daß Bethsaida der Geburtsort Kapharnaum der Wohnort des Petrus gewesen (wogegen Joh. I, 45),***) noch zu der aller-

*) Vrgl. den genauen Ausdruck im Griechischen βεβλημένην.

**) Nach der Tradition hieß sie Johanna, die Gemahlin des Petrus Concordia; sie soll mit ihm zu Rom den Martyrtod erlitten haben (Clem. Strom. VII, p. 736). Nach Andern hieß sie Perpetua oder Maria. Vrgl. Corn. a L.

***) Vrgl. Kirchenlex. s. v. Petrus: „Obwohl von Bethsaida gebürtig, ließ er sich doch nicht dort, sondern in Kapharnaum häuslich nieder." Ebenso Winer, Fritzsche, Baumgarten-Crus., Berlepsch.

dings einzeln dastehenden Maldonat's, daß Jesus nach Bethsaida hinausgegangen sei.

16. Da es aber Abend wurde brachten sie ihm viele Besessene, und er trieb die Geister durch ein Wort aus und heilte alle Kranke.

„Am Abende“ bezeichnet bald die Zeit des Sonnenuntergangs bald die nach Sonnenuntergang. Hier scheint Ersteres gemeint. Die Nacht bricht in Palästina schnell herein, da die Dämmerung nur kurze Zeit währet. Es läßt sich aber schwer denken, daß man in der Nacht viele Besessene zu Jesus gebracht habe. Zwar verlegt Lukas die Heilung der Schwiegermutter Petri auf einen Sabbat, und die Erklärer halten dafür, daß deßhalb die Kranken erst nach Sonnenuntergang d. i. nach Sabbatschluß zu Jesu gebracht wurden. Allein in den Worten der Evangelisten liegt dieß nicht. Lukas gebraucht ausdrücklich das Präsens: „während die Sonne untergeht (IV, 40)“, Mark. sagt: „da es aber Abend wurde, als die Sonne unterging (nicht: untergegangen war I, 32)“, in welch' weitem Sinne Matth. den Ausdruck „Abend“ anwende sehen wir aus XIV, 15. Gerade an diesem Tage hatte Jesus einen Besessenen in der Synagoge und eine Kranke in ihrem Hause geheilt; Die Einwohner der Stadt konnten darnach kein großes Bedenken tragen, ihre Kranken ihm noch vor dem förmlichen Sabbatschlusse zu bringen. Jesus hatte thatsächlich gezeigt, daß darin keine Sabbatentheiligung liege. Die Pharisäer mochten Widerspruch erheben, aber ganz anders dachten jene die Kranke hatten oder krank waren. Der Kummer und das Verlangen nach Heilung machte sie jenes pharisäische Bedenken schnell vergessen.

Alle drei Evangelien betonen, daß Jesus viele Besessene und Kranke geheilt habe, alle die man zu ihm brachte. Zur nähern Ermittlung des „Viel“ fehlt uns wohl ein Maaßstab, aber die Zahl darf jedenfalls nicht gering angeschlagen werden, da Kapharnaum eine ansehnliche Stadt war und sicherlich nicht wenige Kranke aus der Umgegend dahin gebracht worden waren. Ueberall hin konnte Jesus nicht kommen; aber die Kranken allerorts hatten ein Verlangen geheilt zu werden. Sie ließen sich deßhalb dahin bringen wo Jesus war, und da er sich in Kapharnaum viel aufhielt, mag

diese Stadt so ziemlich ein Sammelplatz für Kranke und Hilfesuchende von weit und breit geworden sein.

Wir haben zu IV, 24 bemerkt, daß der Ausdruck „Besessene“ vom Volke im gewöhnlichen Sprachgebrauche auf alle jene übertragen wurde welche von geheimnißvollen geistigen wie leiblichen Uebeln behaftet waren. Davon überzeugt uns schon der eine Umstand, daß „besessen“ geradezu gleichbedeutend oder synonym mit „verrückt und aberwitzig (überspannt)“ vorkommt, so nicht selten im vierten Evangelium VII, 20, VIII, 48, 49, 52 und besonders markirt X, 20; vrgl. dazu Matth. XI, 18. Aber dabei dürfen wir uns nicht beruhigen und etwa kurzweg den buchstäblichen und eigentlichen Sinn für abgethan und beseitigt halten. Denn alle jene Stellen, wo speziell von Dämonischen berichtet wird, der Art daß wir neben dem Namen auch noch einen Einblick in die Sache bekommen, sind solcher Natur, daß sie eine Exegese welche beim Wortlaute stehen bleibt, nur von wirklicher Besessenheit erklären kann. Ihrer sind fünf: Matth. VIII, 28. IX, 32. XII, 22. XVII, 18. Mark. I, 24. Jene andern zwei: Matth. X, 22 und Luk. VIII, 2 haben wir absichtlich umgangen, weil sie nur den Namen ohne genauere Bezeichnung der Sache angeben. Von besonderer Wichtigkeit ist Matth. XVII, 18 folgd. und Luk. IX, 1: „Er gab ihnen Gewalt über alle Dämonen.“ Was soll dieses bedeuten, wenn es keine wirklichen Dämonischen gibt?

Wir kennen zwei Unterbrechungen des normalen Seelenlebens welche sich auf einem natürlichen Grunde erbauen, das magnetische Hellsehen und den Wahnsinn, und ebenso zwei welche von einer übernatürlichen Ursache ausgehen die (heilige) Ekstase und die (satanische) Besessenheit. Das Vorhandensein der erstern läugnet Niemand, das der zweiten ist ununterbrochener Kirchenglaube.

Daß es zur Zeit Christi viele Besessene gab, ist eine Thatsache die jedem Leser der Evangelien so wenig entgeht als jene andere, daß ihrer zuvor gar nicht und hernach nur mehr ausnahmsweise erwähnt wird. Wie haben wir diese Erscheinung zu deuten? Sie hat Manchen Schwierigkeit gemacht und zu großen Bedenken Veranlaßung gegeben. Der Schlüssel zum richtigen Verständniße liegt in jener andern von den hl. Schriftstellern eben so deutlich ausgesprochenen Thatsache, daß die Dämonen die Aufgabe Jesu

kannten. Er war gekommen ihr Reich zu zerstören. Das wußten sie. Das Reich der Finsterniß ging seinem Ende plötzlich und unerwartet entgegen. Das brachte es in Aufruhr, in jene wenn ich so sagen darf alle seine Fasern durchzitternde fieberhafte Zuckung, die wir in allen Gebieten des Lebens, wo es einer plötzlichen Katastrophe unterliegt, beobachten. Ungewöhnliches voll der riesenhaftesten Anstrengung bricht da von den niedersten bis zu den höchsten Lebenskreisen hervor. Davon weiß jeder Arzt jeder sorgsame Beobachter der Geschichte und Natur zu erzählen. Eine Folge solcher das Reich der Hölle aufregenden Zuckungen vor seinem Sturze war die der vielen Besitzungen. Wie ein electrischer Funke drang die dämonische Kraft an tausend und tausend Stellen zu Tage.

17. Auf daß erfüllet werde das Wort des Propheten Isaias wo er sagt: Er hat unsere Gebrechen ergriffen und unsere Krankheiten getragen.

Diese eben aufgeführten Heilungen enthalten für den Evangelisten ein neues Zeugniß der messianischen Würde Jesu Christi. Also mußte geschehen, denn so lautete die Prophezeiung auf Christus. Wie er that war längst vorhergesagt worden.

Wenn nun wir eine solche Prophetie auf Christus im Alten Testamente suchen müßten, würden wir in eine nicht geringe Verlegenheit kommen, aber fast noch größer ist die der Erklärer darüber, wie Matth. zu seiner Berufung auf Isaias LIII, 4 kam,*) da

*) Mald. unsicher: Quod a Propheta de peccatis dictum erat, Evangelista ad morbos corporis accommodat, sive quia Christus corporis morbos, nonnisi propter morbos animi curabat, sive quia morbi corporis peccati poena sunt, sive quia ita solet Matthaeus prophetias non ad eundem, sed ad similem sensum accommodare. Corn.: quod portarit eos (morbos) per compassionem . . . . sicut medicus dicitur per compassionem et curam portare et sustentare aegros (?). Aehnlich Baumgarten-Cr.: „Indessen (Olshausen nur übertreibend) kann auch der Evangelist an ein Leiden Christi bei diesen Heilungen gedacht haben.“ Aeußerlich rein auf die Mühen beziehend Grotius: Sensus est, Christum ut morbos hominibus demeret, nullos labores quantumvis intempestivos fugisse. Aber es ist gar nicht einzusehen, wie Matthäus ein Leiden oder ein Mühen sollte bezeichnen

dieser eine Vers sowie die ganze herrliche Prophetie auf die stellvertretende Genugthuung Christi bezogen wird. Schon Petrus nahm den prophetischen Ausspruch in diesem Sinne, da wo er sagt: „Jesus trug unsere Sünden an seinem Leibe, damit wir abgestorben den Sünden der Gerechtigkeit lebten (2 Petr. II, 24).“ Und mit ihm stimmen die Erklärer aller Jahrhunderte überein. Schwächen und Krankheiten, so lautet ihre Beweisführung, sind die Folgen der Sünde. Sie tragen heißt die Sünden selbst tragen. Die Sünden tragen d. i. auf sich nehmen heißt aber zugleich die Sünde büßen, für sie Genugthuung leisten. So erklärt Petrus so die Meisten, wir dürfen sagen Alle — bis auf Matthäus. Er faßt den prophetischen Ausspruch anders, und unsere Aufgabe ist die Art seiner Auffaßung zu erforschen und darzulegen, was wir im Folgenden versuchen wollen:

Matthäus nimmt die beiden Ausdrücke „Gebrechen und Krankheiten“ in ihrer buchstäblichen Bedeutung nicht bildlich für Sünden und sagt: Dadurch daß Jesus Christus unsere Krankheiten und Gebrechen heilte brachte er das prophetische Wort in Erfüllung: er hat unsere Gebrechen ergriffen und unsere Krankheiten getragen.

Auch die Rabbinen erklären „Gebrechen und Krankheiten“ buchstäblich, aber der Art daß sie den prophetischen Ausspruch: „er hat

---

wollen, da er sagt: die Besessenen seien durch ein Wort geheilt worden. Gar nicht zu verstehen ist, was Berlepsch will: Quum morbi omnes e peccatis oriantur, rectissime Matthäus Iesaiae verba ad Messiam medicum non animi verum etiam corporis absolutissimum retulit. Ebenso räthselhaft das neueste Bibelwerk: „Christus hat auf sich genommen die Sündenlast der Menschheit und vermag auch hinwegzunehmen die Krankheiten, welche die Folgen der ersten Sünde sind.“ Maßl: „Die Stelle aus dem Propheten Isaias bezieht sich zunächst auf das Leben, Leiden und den Tod Jesu, . . . da aber Krankheiten und körperliche Gebrechen sehr oft Strafen der Sünde sind, so erstreckt sich seine Erlösung auch auf diese. So hat denn Jesus auch unsere körperlichen Gebrechen auf sich genommen und getragen, d. i. weil die Ursachen — die Sünden — also auch ihre Folgen — die Gebrechen des Körpers.“

unsere Krankheiten getragen" in Verbindung mit dem vorhergehenden: "der Mann der Schmerzen erfahren," auf leibliche Leiden Krankheiten und Gebrechen beziehen welche dem Messias anhaften würden. Er werde aussätzig und krank sein und so die Weißagung erfüllen. Es genügt einzelne Stellen aus ihnen anzuführen. "Die Meister (Rabbinen) lehren, sein (des Messias) Name ist: der Aussätzige, sowie auch geschrieben steht: er trug unsere Schwächen." — "Rab sprach: Wenn der Messias schon unter den Lebendigen ist, dann ist's unser Rabbi Hakkadosch (wegen seiner vielen Krankheiten)." — "Der Messias betritt den Palast des Paradieses der Palast der Aussätzigen heißt, und nimmt auf sich alle Schmerzen und Plagen der Israeliten u. s. w."*)

Eine solche Deutung ist des Messias unwürdig und hätte sich in Jesus Christus nicht erfüllt. Er war nicht krank nicht von leiblichen Gebrechen geplagt. Es mußte also entweder die buchstäbliche Faßung des Wortes "Krankheit" aufgegeben oder jenem andern "tragen und ergreifen" eine besondere Bedeutung und Beziehung zu Grunde gelegt werden. Dieß letztere thut Matth., indem er "tragen und ergreifen" auf die Krankenheilungen überträgt. Etwas ergreifen und tragen (nicht gerade weg-, forttragen) heißt: sich als den Herrn einer Sache kund geben und erweisen.**) Unsere Krankheiten ergreifen von einem Dritten gesagt, hat den festen und sichern Sinn: sich als Gebieter und Herr über unsere Krankheiten bewähren. Der bildliche Ausdruck ist höchst anschaulich. Die Krankheit als etwas faßbares gedacht wird von Jesus Christus ergriffen und getragen. Sie steht unter seinem Dominium; der Herr ergreift und trägt (wie und wohin ihm beliebt) was sein ist. Die Stelle — im Sinne des Matth. — lautet somit: "Er heilte alle Kranke (V. 16), auf daß erfüllet werde das Wort des Propheten Isaias wo er sagt: Er hat sich als den Herrn über unsere Gebrechen und Krankheiten erwiesen."

Matthäus hat in Vers 4 (bei Isaias) einen selbstständigen von V. 3 sowie V. 5 unabhängigen prophetischen Ausspruch gefunden und wie wir gesehen haben erklärt. Betrachten wir die

---

*) Vrgl. die Citate bei Wetstein und Ligtfoot.

**) Vrgl. die Anmerk. zum Verse.

ganze prophetische Stelle im Sinne unsers Evangelisten so werden wir sie also zu deuten haben: a) LXIII, 2 und 3 beziehen sich auf die Erscheinung Christi in Knechtesgestalt ohne äußeres Ansehen; b) V. 4 (erste Hälfte) auf seine Herrschaft über die Krankheiten und Uebel; c) V. 4 (zweite Hälfte) und V. 5 auf seine stellvertretende Genugthuung. Der Prophet weißagt vom Messias: Er wird in Knechtesgestalt erscheinen sich als den Herrn über Krankheit und Leiden bewähren und für unsere Sünden genug thun. Er wird sein der demüthige Menschensohn der allmächtige Gottessohn der ewige Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks.*)

18. Da aber Jesus viele Schaaren um sich sah gab er den Befehl überzusetzen.

Die Anknüpfung an das Vorhergehende ist so enge, daß es scheint, Jesus habe diesen Befehl noch in derselben Nacht gegeben. Damit stimmt das gleich darauf Folgende überein und der weitere Umstand, daß Jesus während der Ueberfahrt schlief. Wir können nemlich die nächsten Vorgänge also anreihen: So wie die Kunde von der Abreise Jesu ruchbar wird, treten zwei aus den Zuhörern hervor die sich ihm zur Begleitung anbieten. Jesus antwortet ihnen entläßt das Volk und besteigt noch in der Nacht das zur Ab-

---

*) Zur bessern Uebersicht fügen wir den vollständigen Text bei.

a) LIII. 2. Er geht hervor wie ein Reis vor ihm
und wie eine Wurzel aus dürrem Boden,
hat keine Schöne und Gestalt.
Wir sahen ihn und es war kein Anblick,
daß wir sein verlangten —
3. des Verachteten des Letzten unter den Menschen
des Mannes der Schmerzen der Krankheit erfahren.
Wie verdeckt war sein Angesicht,
verachtet war er, und wir begehrten sein nicht.

b) 4. Wahrhaftig unsere Schwächen hat er aufgenommen
unsere Krankheiten getragen.

c) Wir zwar, wir hielten ihn für aussätzig
und von Gott geschlagen und gebeugt:
5. er aber — er ward verwundet wegen unserer Sünden
zermalmt wegen unserer Vergehen.

fahrt bereite Schiff. Während der Fahrt schläft er ermüdet von den Anstrengungen des Tages ein. — Markus verlegt die Ueberfahrt ausdrücklich in die Nacht aber unter andern Zeitumständen (IV, 39). Deßhalb durften wir nur sagen: es scheine ein so enger Zusammenhang zu bestehen. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden könnte auch weniger enge gedacht werden: „Da Jesus wieder einmal große Schaaren Volkes um sich sah, gab er Befehl überzusetzen. Und ein Schriftgelehrter trat herzu u. s. w. (V. 19).“

19. Und es trat Einer ein Schriftgelehrter herzu und sprach zu ihm: Meister ich will dir folgen, wohin du immer gehen magst.

Ueber das bisherige Verhältniß dieses Schriftgelehrten zu Jesus erfahren wir nichts. Die Anrede „Meister (Lehrer)“ allein berechtigt uns nicht, ihn unter die Jünger (Schüler) Jesu wenn auch im weitern Sinne zu zählen; denn „Meister (Rabbi)“ wurde der Herr von den Pharisäern überhaupt und ganz allgemein in der Anrede genannt (vrgl. XIX, 16 u. s. w.). Im Munde eines Schriftgelehrten paßte sie allein. Wenn wir annehmen, daß der Schriftgelehrte Jesu bisher ferne gestanden sei, dann bildet der zweite gleichzeitige Vorgang (V. 21) einen scharf hervortretenden Gegensatz, durch den wir zugleich Licht über die Antworten Jesu bekommen. Nemlich: Ein Schriftgelehrter von dem man es nicht erwartete, bietet sich zur Nachfolge Jesu an, wohin er gehe. Einer aus seinen Jüngern von denen man die Nachfolge erwartete, tritt mit einer Entschuldigung hervor. Diesen Aeußerungen entspricht nun ganz die Antwort Christi. Dem Ersten hält er die einzig wahren Beweggründe seiner Nachfolge vor, dem Zweiten legt er deren Nothwendigkeit an's Herz.

Der Schriftgelehrte hatte die Wunder Jesu gesehen und ward davon so ergriffen, daß er augenblicklich den Entschluß faßte, Jesu zu folgen noch in dieser Nacht und wohin er gehe. Das Anerbieten Jesu zu folgen, ist im buchstäblichen Sinne gemeint wobei der bildliche (Jesu Jünger zu werden) miteinbegriffen ist.

20. Und Jesus sprach zu ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn hat aber nicht wohin er sein Haupt lege.

In dieser Antwort welche keine directe Zurückweisung enthält, bezeichnet Jesus die Beweggründe die man einzig und allein bei seiner Nachfolge haben dürfe. Erwartung und Beweggrund sind dasselbe. Was ich von einer Sache erwarte treibt mich an sie zu suchen. Nun ist der Schüler nicht über seinem Meister; wenn also der Meister nicht hat wohin er sein Haupt lege, dürfen auch seine Jünger nicht mehr erwarten. Es handelt sich hier vor Allem um die Bedeutung des Wortes Jesu: nicht haben wohin man sein Haupt lege. Die modernen Exegeten finden darin eine bildliche Hindeutung auf die Ruhelosigkeit des Lebens und Berufes Jesu*), die gesammten ältern katholischen dagegen erklären den Ausspruch buchstäblich von der vollkommenen Armuth des Herrn.**) Daß Letzteres allein richtig ist lehrt die Rücksicht welche wir auf die Erwartungen und Vorstellungen des Pharisäers zu nehmen genöthigt sind. Auf sie mußte die Antwort Jesu passen. Er erwartete ganz im Sinne des Pharisäismus von der Jüngerschaft und Nachfolge Jesu einen reichen irdischen Lohn. Er gedachte nach

---

*) Baumgarten-Cr.: „Nicht das Dürftige, sondern das Unruhige ist gemeint; jedoch dieses auch nicht so streng . . . Bloß das soll gemeint sein: Rastloses Wirken nicht ruhiges Genießen, Macht und Freude sei sein Beruf." Neander: „Der, dem er sich anschließen wolle, gehe nicht irdischer Herrlichkeit entgegen, finde nirgends eine bleibende Stätte, — was überhaupt Bezeichnung der Entbehrungen sein sollte, denen sich von nun an Jeder in seiner Nachfolge unterziehen mußte (S. 544)." Berlepsch: Difficile est, me sectari magistrum, qui non habeam stabilem fixamque sedem, qua ne bestiae quidem carent, locum, quo a laboribus requiescam. Meyer: „Allerdings Zeugniß der Armuth, aber der durch das unstäte Leben bedingten, die an sich nicht als Dürftigkeit zu denken ist."

**) Hieron. (im Comm. zu unserer Stelle): Ostenditur nobis, et ob hoc Scribam esse repudiatum, quod signorum videns magnitudinem, sequi voluerit Salvatorem ut lucra ex operum miraculis quaereret, hoc idem obsiderans, quod et Simon Magus a Petro emere voluerat. Talis ergo fides juste sententia Domini condemnatur, et dicitur ei: Quid me propter divitias et saeculi lucra cupis sequi, quum tantae sim paupertatis, ut ne hospitiolum quidem habeam, et non meo utar tecto?

kurzer Mühe in den Besitz der messianischen Güter zu treten. Kurz ist das Mühen herrlich der Lohn war seine Parole. Darauf antwortet Jesus Christus: Die Thiere des Waldes und die Vögel des Himmels (entgegen den Hausthieren welche mit dem Menschen Dach und Fach theilen) haben Gruben und Nester, wo sie im Ihrigen sind, der Menschensohn hat nicht so viel, um sein Haupt darauf zu legen. Der Schluß daraus ergab sich von selbst: Also erwarte von meiner Nachfolge keinen irdischen Lohn; mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Gegen die moderne auf den ersten Anblick bestechliche Erklärung spricht schon der Umstand, daß der Schriftgelehrte das ruhelose mühselige Leben Jesu vor Augen sah, und so eben seine Bereitwilligkeit ausgesprochen hatte, dasselbe mit ihm zu theilen. „Ich will dir folgen wohin du gehest.“ Wer den Herrn auch noch so kurze Zeit beobachtet hatte, konnte darüber nicht mehr im Ungewissen sein, daß ihm nachfolgen und ein mühseliges ruheloses Leben wählen dasselbe sei. Aber die Motive einer solchen Nachfolge konnten sehr verschieden sein. Auch ist, beachten wir die Sache etwas schärfer, schwer einzusehen, warum in den Worten: die Füchse haben Höhlen ... der Menschensohn hat nicht wohin er sein Haupt lege, die Ruhelosigkeit und dann im weitern Sinne die Mühseligkeit des Lebens Jesu bezeichnet sein sollte. Das wäre der Fall, wenn er als Beispiel ein arbeitsames Tag für Tag gequältes Hausthier gewählt hätte. Er hätte etwa sagen müßen: Das Rind und der Esel haben Zeit und Ort der Ruhe, der Menschensohn nicht. Nirgends redet man von Füchsen und Vögeln als Bildern des Fleißes und der Anstrengung. Das Vergleichungsglied hier kann also nur sein, daß selbst jene Thiere für welche keine freundliche Hand Sorge trägt, etwas haben das ihnen zugewiesen ist, der Menschensohn aber nichts. Welcher Gegensatz zu den Erwartungen vom Menschensohne! Er sollte ein Weltreich stiften, er sollte sein die Gränzen der Erde nennen und nun sagt er: Ich habe nicht worauf ich mein Haupt legen könnte; nicht eine Scholle Erde besitze und verlange ich.

Jesus gebraucht hier bei Matthäus zum erstenmale von sich den Namen „Menschensohn“ mit einem gewissen Nachdruck: der Sohn des Menschen.*) Diese Bezeichnung im A. T. nicht selten

*) Ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου.

vom Menschen überhaupt steht bei Daniel VII, 13 vom Messias: „Ich schaute in den nächtlichen Gesichten und siehe in den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn.“ Von da wurde dieser Name, da die Stelle allgemein messianisch gedeutet ward, ein messianisches Prädicat das gerade zur Zeit Jesu Christi sehr geläufig gewesen sein muß, indem es im Buche Henoch kurz vor Beginn der christlichen Zeitrechnung geschrieben, oft vom Messias vorkommt. Vrgl. C. 46: „Dieß ist der Menschensohn dem Gerechtigkeit ist . . und welcher offenbaren wird alle Schätze dessen was verborgen ist . . . Dieser Menschensohn wird erregen Könige und Mächtige von ihren Lagern. C. 48: Alsdann werden die Herzen der Menschen voll von Freude, weil die Vollendung der Gerechtigkeit gekommen . . . In dieser Stunde wurde dieser Menschensohn angerufen. C. 61: Alle Könige Fürsten Erhabenen . . . . werden vor ihm niederfallen auf ihr Angesicht und ihn anbethen. Sie werden setzen ihre Hoffnungen auf diesen Menschensohn und werden bethen zu ihm und bitten um Gnade.“ *) Daß die Juden angesichts Jesu diese Bezeichnung identisch mit Messias nahmen, sieht man aus Matth. XXVI, 63, 64.

Jesus nannte nur sich Menschensohn; er selbst wurde nie so angeredet **) Der heil. Augustinus sagt darüber schön: Er legt uns nahe was er erbarmungsvoll für uns zu sein sich würdigte, und gleichwie empfehlend das Geheimniß seiner wunderbaren Menschwerdung gewöhnt er unser Ohr an diesen Namen.***) Andere sehen darin ein besonderes Zeugniß seiner Demuth z. B. Maldonat.****) Am einfachsten scheint: Jesus liebte diesen Ausdruck, weil er seine

*) Vrgl Haneberg: Geschichte der Offenbarung. S. 518. 519.

**) Wo Stephanus (Art. VII, 55) den Namen „Menschensohn“ gebraucht, ist es keine Anrede. Er gebraucht absichtlich diesen Ausdruck, weil er den Juden noch aus dem Munde Jesu lebhaft im Gedächtnisse war.

***) Lib. II. de cons. Evv. c. 1: Commendat nobis, quid misericorditer dignatus sit esse pro nobis, et velut mysterium commendans admirabilis incarnationis suae, nomen hoc saepius auribus nostris insinuat.

****) Probabilem conjecturam ducimus eum se non honoris sed abjectionis causa ita vocare.

messianischen Ansprüche deutlich bekundete ohne den Widerspruch von Seite der Pharisäer zu provociren, was durch das directe „Messias“ eher geschehen wäre.

21. Ein Anderer aber aus seinen Jüngern sprach zu ihm: Herr gestatte daß ich zuerst hingehe und meinen Vater begrabe.

22. Jesus aber entgegnete ihm: Folge mir und lasse die Todten ihre Todten begraben.

Eine allgemeine Begeisterung hatte die Volksmenge um dessentwillen was sie bei Jesus sah und aus seinem Munde hörte, ergriffen. In Manchem erwachte das Verlangen, Jesu nachzufolgen d. i. sich dem Kreise seiner Apostel und steten Begleiter beizugesellen. Aber bald fehlte die lautere Absicht wie beim Schriftgelehrten, bald der feste rechte Wille wie bei diesem Jünger. Das waren die Haupthindernisse, und die beiden von unserm Evangelisten aufgenommenen Einzelfälle repräsentiren vollkommen die Gesammtstimmung derjenigen welche jetzt wie damals nicht zur wahren Nachfolge Jesu Christi gelangen.

Auch dieser Zweite bietet sich (nach Matth.*) dem Herrn zur Nachfolge an jedoch mit einer Klausel. Sie lautet zwar unschuldig genug: „laß mich meinen Vater begraben“, aber in den Augen Jesu der das Herz kennt, ist sie eine pure Entschuldigung und somit gleich einer Verzichtung auf das Reich Gottes selbst. Es war nicht die kindliche Liebe was ihn zu einer solchen Rede trieb, sondern die innere Unentschiedenheit die stete Zögerung das beliebte Morgen! Morgen! der Sinnlichkeit, womit sie allezeit dem Heute! Heute! des drängenden Gewissens entgegentritt. Er wollte aber nur nicht gleich, und darum suchte er nach einem trügerischen Mittelwege der sich da wie überall nur zu leicht aufthat. Morgen will ich dir folgen, heute noch will ich meinen Vater begraben.

*) Nach Lukas beruft Jesus diesen Jünger und er erwiedert: Herr lasse mich u. s. w. An der Sache ändert es nichts, immer ist und bleibt diese Antwort eine Entschuldigung; der geschichtliche Vorgang aber scheint mir bei Matthäus genauer; Lukas gibt ihn in einer ihm nicht ungewöhnlichen freien Umbildung.

Wäre sein Vater nicht gestorben; er hätte sicherlich eine andere Ausrede gefunden. Jesus deckt auch seine ganze Rede als einen bloßen Vorwand*) auf mit den entschiedenen Worten: Mir anzugehören ist das Erste und einzig Nothwendige. Dem geht nichts, es geht Allem vor.

Damit gewinnen wir einen Einblick in die Bedeutung der sprichwörtlichen Redensart: lasse die Todten ihre Todten begraben, und die scheinbare Härte der Antwort Jesu welche Viele mühsam zu beseitigen suchten, fällt von selbst weg. Jesus unterscheidet ein Reich der Lebendigen und der Todten. Denen im Reiche der Todten kommt es zu, sich mit Todten abzugeben, denen im Reiche der Lebendigen nicht. Davon ausgehend d. i. dieß zugegeben sagt der Herr mit Recht: Du als dem Reiche der Lebendigen angehörig folge mir, und lasse die im Reiche der Todten sind die Todten begraben. Die Sünder heißen im alttestamentlichen Sprachgebrauche todt und dem Todtenreiche verfallen, die Gerechten lebendig und zum Reiche der Lebendigen zählend. In diesem Sinne aber gebraucht Jesus den bildlichen Ausdruck hier nicht**), sondern in dem verwandten der Gegenüberstellung der Gläubigen zu den Ungläubigen. Du der du glaubst, folge mir und überlasse das Geschäft des Begrabens denen die nicht glauben. An Jesus Christus glauben

*) Von einer Collision der Pflichten kann nicht die Rede sein. Der Vorwand simulirt eine Collision. Das scheint mir von Bedeutung obgleich ich es nirgends beachtet finde. Alle Erklärer gehen von der Ansicht aus, daß der Jünger aus einem recht guten Herzen gesprochen hätte. Vrgl. das neueste Bibelwerk, dessen Herausgeber mit Hugo Grotius an den Apostel Philippus (nach Clem. Alex.) denken! „Bevor er (Philippus) dem Rufe zur beständigen Nachfolge (Luk. 9, 5) folgt, will er noch die Pflicht kindlicher Pietät vollziehen und seinen eben verstorbenen Vater begraben.“ Die ganze Erzählung macht doch den Eindruck, daß dieser Jünger Jesu nicht nachfolgte, wie sollte er Philippus sein? Die Stelle aus Clemens (Strom. 3, 4 p. 522 ed. Potter) hat Fritzsche ausgehoben.

**) Gegen Mald: Mortuos priore loco quidam infideles vocari putant, ut Hilarius, Chrysost. Hieron. Ambros . . . Alii quibus magis assentior omnes peccatores, qui non de Christi sed de hujus mundi rebus cogitant.

heißt das Leben haben, wer nicht glaubt ist todt und bleibt im Tode. Er gründet das Reich der Lebendigen, wer Ihm nachfolgt hilft mit Ihm dieses Reich gründen. Folge mir heißt soviel als: Hilf mir die Todten erwecken. Wer die Todten erweckt überläßt füglich das Begraben der Todten Andern. Im sprichwörtlichen Satze steht somit das erstemal „die Todten“ im bildlichen das zweitemal im buchstäblichen Sinne: Lasse die Todten (die Nichtglaubenden) ihre Todten (Gestorbenen) begraben: du folge mir.*) Die allgemeine Wahrheit ist die oben schon angebene: Die Nachfolge Jesu d. i. die gläubige Hingabe an Ihn (sei es auf diese oder jene Weise) geht Allem vor, ganz entsprechend jenem andern Worte: „Keiner der die Hand an den Pflug legt und umschaut taugt für das Reich Gottes (Luk. IX, 62).“

Wir haben schon oben gesagt, daß die Worte des Jüngers eine pure Ausrede waren, nicht der Ausdruck kindlicher Liebe. Das bezeugt nicht bloß die Antwort Jesu, sondern das ganze Betragen des Sprechenden. Hätte er den rechten Entschluß gehabt Jesu zu folgen, so würde er nichts gesagt sondern zuerst in stiller Trauer seinem Vater die letzte Ehre erwiesen und dann Jesum aufgesucht haben. Da war eine Unsicherheit dessen was zu thun sei gar nicht denkbar, und nichts wäre unnöthiger gewesen als eine solche Bitte. Allein der Sprechende suchte nur sein Gewissen zu beschwichtigen. Jesus sollte ihn für heute noch dispensiren. Wenn Er's gethan hätte, was wäre geschehen? Wäre Jener am andern Tage Ihm nachgereist? Gewiß nicht! da würde das Fleisch gesagt haben: Du bist heute noch zu betrübt! oder: du weißt Jesum nicht zu finden, warte bis er wieder kommt. Er bleibt nie lange von Kapharnaum weg u. s. w.

Dieser Vorgang hat ein sehr beachtenswerthes Seitenstück

*) Manifestum est, Christum eleganti ejusdem nominis ambiguitate uti voluisse. Cum enim bis nominet mortuos, dubium non est quin eodem utrobique modo non accipiatur. Mald.; Fritzsche nimmt beide Ausdrücke (nach dem Vorgange Wetstein's) buchstäblich: Die Todten ihre Todten begraben lassen sei ein bloßes Paradoxon. Weiße dagegen erklärt „Todte“ beidemal bildlich: Jesus verbiete die geisttödtende Beschäftigung mit dem Abgestorbenen.

1 Kön. XIX, 19—21. Das hier Erzählte mochte auch dem Jünger vor Augen geschwebt haben. Die Antwort fiel nur den Worten nicht dem Sinne nach anders aus; die Gesinnung der beiden Fragenden aber war eine ganz verschiedene. Elias hatte nemlich, so berichten die hl. Geschichtsbücher, von Gott den Auftrag erhalten, den Elisäus zum Prophetenamte zu berufen. Er suchte ihn auf und traf ihn pflügend auf seinem Acker hinter seinem Gespann. Da warf er ihm zum Zeichen seiner Erwählung seinen Mantel zu. „Und Elisäus ließ die Rinder eilte dem Propheten nach und sprach: Lasse mich doch küssen meinen Vater und meine Mutter, dann will ich dir folgen. Und er sprach: Geh' hin, aber was habe ich dir gethan?" d. h. bedenke, daß ich dir eine Gnade angeboten nicht Lästiges oder Böses zugemuthet habe. Und der biblische Bericht schließt mit den Worten: „Da machte er (Elisäus) sich auf folgte dem Propheten und bediente ihn." Das that der Jünger nicht.

23. Und er stieg in ein Schiff und seine Jünger folgten ihm.

Der Ausdruck „Jünger" steht im Sprachgebrauche der Evangelien gewöhnlich für „Apostel". Diese letztere Bezeichnung ist bei ihnen noch so selten, daß sie Matth. Mark. und Johannes je nur einmal der einzige Lukas öfter gebrauchen. Wir werden daher allezeit zunächst an die Apostel und nur ausnahmsweise an Jünger und Anhänger Jesu im weitern Sinne denken müßen. Dieß war oben V. 21 der Fall; hier aber nicht mehr. Matthäus meint somit die Zwölfe;*) denn nur sie begleiteten Jesus regelmäßig; bei der Landung am jenseitigen Ufer sind auch sie allein in der Umgebung des Herrn; endlich wollte er mit den Seinigen allein bleiben. Er hatte deßhalb den Befehl zur Abfahrt gegeben, und die Verse 18 bis 22 schließen eine größere Begleitung ziemlich directe aus. Wäre

*) Gegen Meyer: „Nicht die Zwölf, sondern überhaupt seine Schüler, was hier nach dem Contexte solche sind, die sich näher an ihn angeschlossen hatten und ihm nachfolgten." Welcher Context? Ebenso Baumgarten Cr. Berlepsch u. A. A. Unter den Aeltern Grotius mit Berufung auf V. 27.

das nicht der Fall, so müßte er seine Begleitung irgendwo auf dem Wege entlassen haben, wofür sich nirgends eine Andeutung findet. Die folgende Beschreibung der Vorgänge auf dem Meere ist so gehalten, daß nur Ein Schiff in Gefahr erscheint.

Zwar spricht Markus (IV, 36) bei der Abfahrt des Herrn von mehreren Schiffen; allein der Ausdruck welchen er gebraucht ist so allgemein, daß wir die Bestimmung dieser andern Schiffe nicht erschließen können, ob sie Jesum begleiteten oder nur Fischern gehörten oder (was wohl am nächsten liegt) dazu dienten, um jene Menschen überzusetzen welche von jenseits nach Kapharnaum gegangen waren, und nun in ihre Heimath eilten, da sie vernahmen, daß Jesus zu ihnen kommen wolle. Für eine Begleitung findet sich keine Spur, wir haben sie vielmehr auszuschließen.

Es scheint (nach Mark. IV, 36), daß Jesus die Nacht auf dem Schiffe zubringen und erst am Morgen das jenseitige Ufer betreten wollte. Seine Jünger waren an nächtliche Fahrten gewöhnt und Jesus selbst ging ihnen mit dem Beispiele eines abgehärteten Lebens überall voran. Sie wohl hätten ihren Meister geschont, er schonte sich nicht. Sie fuhren also längs des Ufers in südlicher Richtung hin; die andern Schiffe verloren sich nach und nach. Jesus schlief spät in der Nacht erschöpft von den Anstrengungen des Tages ein.

24. Und siehe ein großer Sturm entstand auf dem Meere, so daß das Schiff von den Wellen bedeckt wurde; Er aber schlief.

Der See Genesareth ist wegen seiner tiefen Lage häufigen und plötzlich hereinbrechenden Stürmen ausgesetzt. Aber wie konnte Jesus bei einem Sturme schlafen? Wir brauchen nicht an Jonas zu erinnern der bei einem Meeressturm (I, 5) schlief, noch mit wohlmeinenden Erklärern zu betonen, daß Jesus schlafen wollte;*) es genügt daß wir auf seine Ermüdung achten. In Folge derselben war er tief eingeschlafen und an's Unbequeme gewöhnt nicht

*) Mald.: Credibile, (somnium) fuisse voluntarium et procuratum ut tempestas eo dormiente oriretur. Maßl: „Der Sturm der sich erhob war etwas Natürliches, so auch der Schlaf dem sich Jesus indeß frei-

gleich durch die erste Bewegung des Schiffes aufgeweckt worden. Auch können wir leicht denken, daß die Jünger nicht lange zuwarteten, besonders wenn sie nahe am Ufer waren wo jeder Sturm doppelt gefährlich wird.

25. Und die Jünger traten herzu und weckten ihn mit den Worten: Herr hilf! Wir gehen zu Grunde.

26. Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr furchtsam Kleingläubige? Dann stand er auf schalt die Winde und das Meer und es ward eine große Stille.

27. Die Menschen aber entsetzten sich und sprachen: Wer ist dieser, daß selbst die Winde und das Meer ihm gehorchen?

In zartem liebevollen Tadel nennt er seine Jünger kleingläubig; denn mit dem wachen Jesus glaubten sie sicher zu sein, mit dem schlummernden fürchteten sie unterzugehen. Sie hatten Glauben, daß er auch hier helfen könne, aber es war ein schwacher Kindheitsglaube, als ob der Herr von einer Gefahr überrascht werden könnte. Er schalt Winde und Meer, um recht augenscheinlich darzustellen, daß die Elemente wie die Krankheiten und die Dämonen seinem Willen unterworfen und in seinem Dienste sind. Markus gibt die Worte an, die Jesus laut und im Tone des Vorwurfes (des Gebietens) über Wind und Meer aussprach. Schelten ist alttestamentlich von Gott gebraucht der die empörte Natur beruhigt und sich als ihren Herrn bezeugt; vrgl. Ps. XVII, 16. CIII, 7. CV, 9. Nah. I, 4 — vorzugsweise beim gewaltigen Meere das vor dem Schelten Gottes zurückweicht. Matthäus bedient sich absichtlich eines Ausdruckes der so angewendet im alttestamentlichen Sprachgebrauche nur von Gott vorkommt.

Indem der Evangelist sagt: „die Menschen aber entsetzen sich“ scheint er sie von den „Jüngern“ zu unterscheiden. Da das Schiff

---

willig hingegeben hatte.“ Der heil. Ambrosius sagt: Exprimitur securitas potestatis, quod omnibus timentibus solus intrepidus quiescebat — wozu Corn. a L. (aber recht geschmacklos) illud Poetae fügt: Si fractus illabatur orbis Impavidum ferient ruinae (Hor. III, 3, 8.).

gemiethet war und wieder umkehrte, während Jesus mit den Seinigen weiter reiste, müßen auch noch andere Menschen die eigentlichen Schiffer zugegen gewesen sein. Die übrigen Evangelisten legen aber das Staunen ausdrücklich den Aposteln bei, und daß sie nicht weniger staunten als die Schiffer liegt in dem ganzen Vorgange. So war der Herr noch nie aufgetreten, ein solch' gewaltiges Wort hatten sie aus seinem Munde noch nicht gehört. Alle bisherigen Wunder hatten weniger Auffallendes und ihre Anknüpfungspunkte in den alten Propheten. Auch sie hatten Kranke geheilt und Todte erweckt, aber von Stillung der Winde und des Meeres hatte man noch nichts gehört. Sie erwarteten Hilfe; über die Art wie er helfe, hatten sie nicht nachgedacht; dazu war keine Zeit; die Art aber wie er half, war gegen alle ihre Erwartung.*) Er betet nicht zu Gott um Abwendung der Gefahr, er sagt nicht: da oder dorthin fahret und fürchtet nichts! sondern wie Gott selbst schilt er das Meer und die Winde und sie gehorchen. Das ganz Neue und Unerhörte in der Sache erfüllte sie mit Staunen und Schrecken, so daß sie ausriefen: „Wer ist dieser? Ein Mensch oder ein übermenschliches Wesen? Kann ein Solcher ein bloßer Mensch sein?“ Wir haben einen Ausruf des Entsetzens und der gewaltsam den Menschen ergreifenden Angst, wo Göttliches vor seine Augen tritt.**)

Alle heilige Väter machen von diesem erhabenen Wunder eine geistliche Anwendung bald auf die Kirche bald auf die Stürme welche den Einzelnen überfallen, und in der That sollte es ein Bild und Vorbild jenes geistigen Wunders sein das von Christus in allen Jahrhunderten ausgeht, wenn er den Frieden mitten unter allen Stürmen denen die ihre Zuflucht zu ihm nehmen, verleiht und die der Kirche entgegenstehenden Mächte zum Gehorsame bringt oder bricht.***)

*) Gegen Mald.: Qui homines? Hiero. Apostolos intelligit, Beda alios qui in eadem erant navi. Sed nec Apostolos miratos fuisse credendum est tot jam Christi miraculis assuetos et alios in navi non fuisse versu 24 probatum a nobis est. Quare reliquum est, ut alios homines intelligamus, qui in aliis erant navibus.

**) Nicht entsprechend scheint mir die Annahme eines freudig verwundernden Rufes: „wie groß, wie herrlich! quantus!“

***) Vrgl. Neander S. 320. Sepp Leben Christi: „Das Schiff ist das

Ueber den Zweck dieses Wunders sagt ein sehr besonnener Gelehrter: „Am meisten vor allen Menschen hatten die Apostel die unerschütterliche Ueberzeugung nöthig, daß seine Lehre von Gott stamme, und seine Thaten Werke Gottes seien. Die Wunderhandlungen, die auf den Wasserfahrten vorgingen, konnten nur ihnen zugedacht sein, da sie allein dieselben sahen. Für das Volk taugten sie nicht, dem sie nur ein Schauspiel zur Unterhaltung und Verwunderung dargeboten hätten, ohne durch wohlthuende, menschenbeglückende Erfolge ein liebevolles Andenken zu hinterlassen. Hingegen den Aposteln seine Herrschaft über die Natur, sein Walten und Gebieten über die atmosphärischen Erscheinungen, ihnen insbesondere die Größe seiner Macht zur Kenntniß zu bringen, war eine zweckdienliche Vorbereitung zu ihrem Beruf und zur Erfüllung der Forderungen, die an sie gestellt wurden. Sie sollten ihren Meister nicht bloß lieben, sondern ihn als ein höheres Wesen, als eine der himmlischen Gewalten ehrfürchten, damit sie sich ganz an ihn hingeben, und den Auftrag, seine Lehre überall auszubreiten und zu befestigen, ungeachtet aller Hindernisse und Beschwerlichkeiten ausführen, der Ruhe und dem harmlosen Genuß eines wenn auch kleinen Glückes entsagen, die zarten häuslichen Verbindungen zum Opfer bringen, alle Gemächlichkeiten aufgeben, heimathlos umherwandern, den Widerstand der Mächtigen und ihre Bestrafungen nicht fürchtend, dem Ungemach des Lebens und den Gefahren mit Todesverachtung entgegengehen. Dazu genügte nicht eine augenblickliche vorübergehende Ergriffenheit; nein, dazu gehörte mehr: eine durch die stärksten Eindrücke ihnen gewordene, tief eingedrungene Ueberzeugung, sie erfüllen den Auftrag eines erhabenen und zugleich

---

Bild der Kirche, der Sturm bedeutet die Verfolgungen der Welt, der Steuermann und die Ruderführer sind das Oberhaupt und die Bischöfe der Gläubigen: auf ihr Gebet wendet des Himmels Gnade die Gefahren II, 390." Ueber die verschiedenen geistlichen Deutungen vrgl. Corn. a L. und besonders Sylveira II. f. 543: hujus navis tropologice quatuor significationes appono: 1) navis est anima (Aug. Bonav. etc); 2) stagnum interpretatur Judaea (Cyrill. Ant. Ulyssiponensis); 3) per navim crucem Domini intelligunt (Thom. Hugo): 4) navis est ecclesia (Tertull. Euseb. Emiss. Chrysolog.).

furchtbaren Geistes, der den Naturkräften Schranken setzte und Befehle gab.“*)

28. Und da er an das jenseitige Ufer in das Gebiet der Gerasener kam, gingen aus den Grabhöhlen hervorkommend zwei Besessene auf ihn zu, die sehr böse waren, so daß Niemand jenes Weges gehen konnte.

Statt des Ausdruckes: Gebiet der Gerasener haben wichtige Auctoritäten: Gebiet der Gadarener. Gadara und Gerasa waren die zwei wichtigsten Städte von Mittelperäa oder dem eigentlichen Peräa. Jene lag dem Schauplatze des hier berichteten Vorfalles näher,**) diese (Gerasa) war größer und dem Namen nach bekannter.***) Es konnte daher leicht geschehen, daß dieselbe Gegend bald Landschaft von Gadara bald wenn man einen größern Umkreis vor Augen hatte und einen bekanntern Namen wählen wollte, Land-

*) Hug. Gutachten II, 56.

**) Gadara lag nur ungefähr eine Stunde südöstlich vom See Genesareth auf einem Hügel nahe am Scheriat el Mandhur. Die Ruinen des heutigen Umm-Keis erheben dieß über allen Zweifel. In den Felsen der Thaltiefe finden sich noch viele künstliche Höhlen und sehr alte Grabdenkmäler. Ob es dieselben sind von denen das Evangelium spricht, bleibt bei der Unsicherheit der Lesart dahingestellt. Gadara war in den einheimischen Kriegen der Juden zerstört von Pompejus aber wieder hergestellt worden. Augustus schenkte die Stadt dem Herodes, nach seinem Tode kam sie zur Provinz Syrien. Josephus nennt sie die Hauptstadt von Peräa, aber seit wie lange sie es war, erfahren wir nicht.

***) Gerasa das heutige Dscherasch auf einer hohen Ebene in den Bergen von Ma'red zu beiden Seiten eines Wadi muß zu den größten Städten des ganzen Ostjordangebiethes gehört haben und zur Zeit Christi in der vollsten Blüthe gewesen sein, da es erst unter Vespasian erobert und hart mitgenommen wurde. Die eingestürzte Stadtmauer beträgt über eine Stunde im Umfange und die übrigen Ruinen gehören zu den größten und prächtigsten weit und breit in jener Gegend. Zwei große Amphitheater drei Tempel Paläste ein schönes Stadtthor eine ganze lange Straße, alles dieß mit den schönsten Säulen verziert, bezeugen eine Pracht wie sie selten getroffen wird. Burckhardt Reisen S. 402 — 417. Arnold Palästina S. 236.

schaft von Gerasa hieß, sowie noch heut zu Tage große und bekannte Städte in sehr weiter Ausdehnung für die umliegende Gegend gebraucht werden. Die ursprüngliche Lesart an unserer Stelle ist wohl kaum zu ermitteln. Sie hat glücklicher Weise auf die Sache keinen Einfluß; immerhin stellt sich die unsrige „Gebiet der Gerasener“ als die kritisch gesicherte dar, indem sie durch Markus und durch Lukas gestützt wird.

Die Besessenen waren zugleich tobsüchtig (wahnsinnig) und so böse (so gefährlich), daß Niemand des Weges gehen konnte, der nicht von ihnen angefallen worden wäre. Eine genauere Schilderung ihrer Tobsucht geben Mark. und Luk.; Matth. der den ganzen Vorfall kurz zusammenfaßt, hebt wegen des gleich folgenden (V. 29) nur ihre Bösartigkeit hervor. Das scheint bei diesen Tobsüchtigen eigenthümlich, daß sie bei einander wohnten und gleichsam gemeinschaftlich die Vorübergehenden anfielen wodurch sie noch gefährlicher wurden. Doch stellt sie das Evangelium nicht als bloß wahnsinnig sondern ausdrücklich als besessen dar, und das angenommen wird ein gemeinsames derartiges Zusammenwirken nicht mehr befremden. Wir dürfen an diese Erscheinung nicht den Maßstab unserer gewöhnlichen Erfahrungen legen, obwohl ein sehr bedenkliches gegenseitiges Einverständniß auch unter den Wahn- und Irrsinnigen nicht selten vorkommt.

Mark. und Luk. indeß reden nur von Einem Besessenen. Man ist gewohnt, diesen was die Genauigkeit der Berichte betrifft vor Matthäus Recht zu geben, und sagt bald kurzweg: Matthäus habe sich geirrt, oder er habe zwei verschiedene Dämonenheilungen Jesu zusammengezogen (was wohl eine ziemlich arge Willkür von Seite des Evangelisten wäre), oder endlich, der Eine der Wahnsinnigen sei ruhiger und stiller gewesen.*) Daß keine von diesen

*) Vrgl. Ebrard: „Matthäus faßt nach seiner Gewohnheit (?) zwei ähnliche Ereignisse in ein Paar zusammen, nämlich die Heilung des Besessenen in Gadara und die spätere ganz ähnliche in der Schule zu Kapernaum, deren Zeit uns Markus 1, 23 angibt (S. 380).“ Ebenso das neueste Bibelwerk: „Matthäus gedenkt zweier Dämonischen weil er in die Erzählung eine anderwärts und früher vollzogene Heilung einflicht.“ Man muß nur über den Muth staunen, mit dem

Annahmen genüge und auch nicht die letztere welche noch am meisten für sich hätte*), liegt offen da. Matth. sagt von Beiden: „sie waren sehr böse.“ Mir scheint der Grund dieser Differenz in der verschiedenen Form der Tradition über diese Wunderheilung zu liegen. Matthäus nemlich berichtet die Thatsache kurz und summarisch. Die nähern Umstände waren aber so wichtig, daß der mündliche (spätere) Bericht auf sie den Hauptnachdruck legte. Da sich nun die Einzelnheiten vorzugsweise in Einem vereinigten, mit dem Jesus redete der ihm Antwort gab und der zugleich hernach Jesu folgen wollte, so verschwand der Andere ganz aus der Erzählung; und Mark. und Luk. welche die Vorgänge selbst nur aus dieser spätern Darstellungsform kannten, wußten nur von Einem Besessenen, aber es waren ihrer zwei.

In ähnlicher Weise spricht sich Kistemaker aus: „Matth. wollte nur sagen und sagt nur, zwei seien durch Jesu Wort befreiet; Mark. aber und Luk. hatten die Absicht, nur von dem Einen zu erzählen, nicht so wohl, wie die meisten Ausleger sagen, weil er rasender war, als der Andere, sondern weil mit ihm allein sich etwas ganz Außerordentliches zugetragen hatte, indem er Jesu nachfolgen wollte, und was noch mehr ist, indem er auf Jesu Geheiß dessen Namen in den zehn Städten verkündigte.“ Nur geht Kistem.

---

solche Behauptungen ausgesprochen werden. Es soll Gewohnheit des Matthäus sein, zwei ähnliche Erzählungen zusammenzuziehen. Wo sind denn die Beweise? Es soll eine Aehnlichkeit statt finden zwischen Mark. I, 22—24 und Matth. VIII, 28 flgd. Aber dort ist es Kapharnaum hier Peräa, dort ist der Besessene in der Synagoge hier in Grabhöhlen, dort zerrt der Dämon den Besessenen d. h. er macht ihn an Krämpfen leiden, hier macht er ihn tobsüchtig. Das soll eine Aehnlichkeit sein? Dasselbe Bibelwerk spricht noch die Vermuthung aus, daß statt Gerasener vielleicht Perasener stehen müße (griechisch Peras = Peräa.). Wo steht denn wohl πέρας (-ατος) die Gränze als nom. propr. für Peräa das τὸ πέραν (adv.) das Jenseitige heißt? Darnach würde unser Vers lauten: „Als Jesus auf das Jenseitige (εἰς τὸ πέραν) in das Gebiet der Jenseitigen (τῶν Περασηνῶν) kam.“

*) Mald. Corn. Sylveira u. A. A. nach Chrysost. Euth. und Theophyl.

von der Ansicht aus, daß Mark. und Luk. von den beiden Besessenen wußten und absichtlich nur von Einem erzählten, was aber gegen den Wortlaut ihres Berichtes ist.

29. Und siehe — sie schrieen und sprachen: Was ist zwischen uns und dir Sohn Gottes? Bist du hieher gekommen uns vor der Zeit zu quälen?

„Und siehe“ leitet etwas Unerwartetes ein. Siehe, diese die so bös und gefährlich waren, fielen Jesum nicht an tobten nicht wider ihn, sondern schrieen geängstigt und sprachen: Was quälest du uns vor der Zeit? Also erweist sich Jesus schon von Ferne als denjenigen der Gewalt über die Teufel hat. Sein Kommen zeigt ihnen das Ende ihrer Herrschaft. Seine Nähe ängstigt und quält sie. Der eigentliche Wahnsinn hat die Beiden verlassen, und sie reden nur mehr als Besessene genau wie Jener in der Synagoge zu Kapharnaum (Mark. I, 23, 24). Sobald Jesus leiblich in die Nähe der Besessenen kommt, haben die Dämonen keine Gewalt mehr, sie reden aus ihnen aber sie quälen sie nicht, sondern zittern vielmehr und sind selbst geängstigt. Die Einzelnheiten sind nach diesem Gesammtüberblicke leicht zu erklären.

Der Ausdruck: „Was ist zwischen mir und dir“ kommt im Hebräischen oft vor und dient als allgemein gang und gebe Formel der Abweisung eines Verkehres und einer Gemeinschaft, wofür wir etwa sagen würden: laße mich gehen, bleib mir ferne u. s. w.*), bisweilen mit dem stillschweigenden Vorwurfe: was habe ich dir gethan? was indeß hier nicht gemeint ist.**) Die geängstigten Dämonen rufen ihrem Herrn und gewaltigen Richter zu: Bleib' weg! Quäle uns nicht vor der Zeit!

Die Evangelisten bezeugen einmüthig, daß die Dämonen Jesum kannten. Mark. führt dieselben Worte bei der Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum an, und als man Abends noch viele Besessene zu ihm brachte, „ließ er sie nicht reden,

*) Vrgl. Jos. XXII, 24. Richt. XI, 12. 2. Sam. XVI, 10. Js. XXII, 16. Die Formel lautet: מַה לִּי וָלָךְ.

**) Gegen Mald.: Sensus potius est, quid tibi mali fecimus, quam ob rem nos ejicias.?

denn sie kannten ihn (I, 34).“ Diese Kenntniß bezieht sich nach dem von ihnen abgelegten Bekenntniße zunächst auf die messianische Würde Jesu nicht weiter. Das ist aber für sie auch genug, denn mit dem Messias kommt das Gericht, in welches auch die Dämonen gezogen werden. Da dieses Gericht factisch noch nicht eingetroffen war, und sie von der Voraussetzung ausgehen, daß es mit ihnen enden nicht beginnen werde, nennen sie jedes Auftreten Jesu wider sie ein Quälen vor der Zeit. Die Dämonen sind schon gequält, aber jede Einschränkung der ihnen noch gelassenen Macht und Freiheit jede Beengung ihres Einflußes auf diese Welt die als ihr Reich gilt, ist eine Vermehrung ihrer Qual die sich dann vollendet, wenn sie beim endlichen Gerichte auf ewig in den Abgrund der Hölle gefesselt werden. Offenb. XX, 9. 2 Petr. II, 4. Jud. 6.

30. Es befand sich aber ferne von ihnen eine große Heerde Schweine auf der Weide.

31. Die Dämonen aber baten ihn und sprachen: Wenn du uns austreibest entsende uns in diese Heerde Schweine.

32. Und er sprach zu ihnen: Gehet hin. Sie aber fuhren aus und fuhren in die Schweine. Und siehe, die ganze Heerde rannte wider den Abgrund in das Meer und kam in den Wellen um.

Die Dämonen wissen, daß Jesus sie austreiben werde. Dazu war er ja gekommen, die Herrschaft dem Teufel zu nehmen. Ihr „wenn du uns austreibst“ ist daher nur in Verbindung mit der Bitte: entsende uns in die Schweine, nicht überhaupt bedingsweise und fraglich gesprochen, ob sie Jesus austreiben werde. Diese Bitte nun ihre Gewährung und deren Folge (der Untergang aller Schweine) hat von je die Erklärer viel beschäftigt. Das Wie? Was? Wozu? will hier kein Ende nehmen. Doch ist die Sache nicht so gar bedenklich. Als Antwort möge im Wesentlichen Folgendes gelten: 1) So wenig wir in der äußern Natur Alles aus dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit erklären können, so wenig dürfen wir es im Reiche der geistigen Erscheinungen wollen. In beiden Gebieten gibt es Dinge die bestehen weil sie bestehen und zunächst keinen andern Erklärungsgrund zulassen oder brauchen. Gott

zeigt sich als Herr der Welt und seine Wege sind nicht unsere Wege. 2) An eine Concession die Jesus etwa den Dämonen machte, wie nur zu oft angenommen wurde, ist nicht zu denken. Das würde den ganzen Vorgang in ein falsches Licht setzen. Jesus concedirt den Teufeln nichts, und sie bitten in die Schweine fahren zu dürfen, nicht weil sie aus besondern satanischen Trieben so wollen*), sondern weil es Jesus will. Sie gehorchen nur einem höhern zwingenden Rathschlusse. 3) Das Alles geschah zur Prüfung der Gerasener. Sie sollten zeigen, ob ihnen der Besitz ewiger Güter über den Verlust zeitlicher gehe. Sie hatten von Jesus und seinen Wundern gehört und mochten damit manche verkehrte Vorstellung verbunden haben. Jesus ergriff ein recht wirksames Mittel ihnen zu zeigen, daß seine Machterweisungen einen höhern Endzweck haben, als bloß Kranke zu heilen oder leere Mehlkammern und Oelkrüge zu

*) Meyer (der indeß mythische Zusätze annimmt) „den unreinen Geistern schien der Aufenthalt in unreinen Thieren erwünscht!" Ob die Dämonen solche Liebhabereien hatten lassen wir dahingestellt. Aber noch verkehrter Ebrard: Die Dämonen hätten ihre böse Lust (andern zu schaden) nicht zähmen können wenn auch zu ihrem eigenen Verderben, wofür er sich zum Beweise auf Gewohnheitssünder beruft. Nach ihm Berlepsch (mit großer Emphase: sic fere interpretes) equidem puto daemones rogasse . . . quia malitia sua obcoecati rebantur etc.; und selbst das neueste Bibelwerk: „In eigenthümlicher Bosheit wollen sie, ohne daß es ihnen Nutzen gewährt, wenigstens noch über Thiere Verderben bringen, da ihre Gewalt über Menschen gebrochen ist." Aber Jesus? hat er diese Bosheit nicht durchschaut? und wenn — wie konnte er einwilligen? Die ältern Erklärer waren auch nicht verlegen. Sylveira (fol. II, 567) führt nicht weniger als dreizehn Gründe dafür an, daß die Dämonen in die Schweine fuhren. Am besten noch immer Maldonat nach Chrysost. Theophyl. und Euth.: primo est, ut qui liberati fuerunt beneficii magnitudinem cognoscerent . . Secunda ut sciremus, ne in porcos quidem nisi deo permittente daemones habere potestatem. Tertia ut liberati quod ipsi passi fuissent, intelligerent etc. Thomas neben andern (z. B. quia erant porci vicini; item quia est animal valde immundum): quia nisi Dominus cohiberet, ita ruerent in homines, sicut ruerunt in porcos.

füllen. Er heilt zwei Besessene die sehr bös und gefährlich sind, und läßt die Dämonen, um die furchtbare Macht von der sie gefesselt waren, recht augenscheinlich zu zeigen, in die Schweine fahren. Die Gerasener hätten darob Gott loben und Jesu danken sollen, daß er als Ueberwinder dämonischer Gewalten zu ihnen komme. Der Verlust war doch in gar keinem Verhältnisse zur der daraus ihnen gewordenen Zuversicht, daß die Macht des Teufels gebrochen sei, und Jesus war gewiß zu einer solchen Prüfung der Werthschätzung geistiger Wohlthaten berechtigt. Die Gerasener haben sie nicht bestanden gleich denen die noch an dieser evangelischen Erzählung Aergerniß nehmen. Einer ähnlichen Glaubensprüfung unterwarf Jesus auch die Samaritaner. In seinem Gespräche mit der Samariterin (Joh. IV.) erweist er sich als Messias dadurch daß er ihre Sünde aufdeckt, nicht daß er etwa mit einem Schlage auf den Boden einen lebendigen Quell springen macht; und sie eilt in die Stadt zurück und sagt (gleich den Hirten der Gerasener): Kommt heraus und sehet einen Mann, der mir alles gesagt hat was ich gethan habe. Das war eine harte Prüfung und in der That nicht geringer als die welche über die Gerasener gekommen war. Hätten jene nicht hinausgehen und Jesus bitten können, daß er ihre Gränzen verlasse und nicht den Zorn Gottes über sie wecke? Wenn Jesus kommt die Sünden vorzuhalten, heißt das nicht Gott zur Strafe und Züchtigung reizen? Gewiß, sie hätten mit der Wittwe zu Sarephta ausrufen können: „Was haben wir miteinander Mann Gottes? Du bist zu mir gekommen, meine Sünde in's Gedächtniß zu bringen" d. i. Gott an meine Sünde (und ihre Bestrafung) zu erinnern (1 Kön. XVII, 18).

Nicht wenige achtungswerthe Männer suchen den evangelischen Bericht in das Gebiet gewöhnlicher Krankheitsheilungen, wobei Jesus gleich einem weisen Arzte zur Vorstellung des Verrückten herabsteige, zu versetzen und lassen die Heerde auf diese oder jene Weise mehr oder weniger zufällig verunglücken *). Alles das sind pure Ausflüchte

*) Neander läßt die Heerde zufällig umkommen. Nach Hug beginnt hier das Uebernatürliche. „Durch das einzige Wort: fahret hin, wurde gleichförmig eine allgemeine Raserei der Thiere bewirkt (Gutacht. II, 17)." Man weiß aber nicht, ist es Scherz oder Ernst, wenn derselbe

die dem klaren einfachen Berichte direct zuwiderlaufen. Es bleibt uns, wofern wir nicht die Wahrheit der evangelischen Erzählung in ihrem Wesen antasten wollen, nur übrig sie nach ihrem Wortlaute als Geschichte festzuhalten. Wir haben im Obigen indeß den ganzen Vorgang unter einem Gesichtspunkte dargestellt, der die tiefe Intention, die göttliche Endabsicht deutlich hervorhebt und jene weit hergeholten unnatürlichen Erklärungsversuche wie sie sich z. B. bei Olshausen*) finden, getrost über Bord werfen läßt.

33. Die Hirten aber flohen und erzählten nachdem sie in die Stadt gekommen, Alles auch das mit den Dämonischen.

34. Und siehe die ganze Stadt ging heraus Jesu entgegen, und da sie ihn sahen baten sie ihn, daß er ihr Gebiet verlassen möge.

Der Evangelist läßt uns über zwei Dinge im Ungewissen, über den Namen der Stadt und über den Beweggrund der Bitte ihrer

---

Gelehrte weiter sagt: „Man sieht und berechnet nur den Schaden, aber man rechnet nicht davon ab, was ihn verringert. Die Thiere gingen ja für die Besitzer nicht verloren: ihr Fleisch war nicht ungenießbar geworden. Hatte man sie aus dem Wasser herausgezogen, so boten sie eine gesunde Nahrung wie ehevor. Was die Aufbewahrung betrifft, verstanden die Alten das Einsalzen und Räuchern des Schweinefleisches sehr gut und erwiesen den Schinken nicht weniger Achtung als wir (S. 18)."

*) „Nach unserer Grundansicht denkt man sich die Sache am einfachsten so. Durch schwere Verschuldung und lange fortgesetzte Uebung der Sünde war vermuthlich der Zustand dieses Beklagenswerthen so gefährlich geworden, daß ein gewaltsames Eindringen der heiligen Kraft Jesu auf ihn zwar hätte die Gewalt der Finsterniß zurückdrängen können, vielleicht aber den leiblichen Organismus des Dämonischen aufgerieben haben würde." Die „vermuthlich und vielleicht" verrathen so ziemlich, daß die Sache doch nicht so gar einfach ist; es scheint gewagt, Jesum gleichsam damit zu entschuldigen, daß man den Besessenen beschuldigt und zu einem colossalen Sünder macht. Das klingt etwas nach der Art der Pharisäer, die von der Größe des Unglücks auf die Größe der Schuld schlossen.

Bewohner. Er meint jene Stadt der die Heerde und die Hirten angehörten. Daß es Gerasa nicht war, ergibt sich aus der zu entfernten Lage dieser Stadt, ob aber Gadara oder eine andere auf dem dicht bevölkerten Ostjordangebiethe kann man bei der Unsicherheit betreff der Lesart nicht entscheiden. Es hat auf die Sache keinen Einfluß; das Terrain wo Jesus das Wunder wirkte, ist durch den Umstand daß die Schweine in das Meer stürzen, hinreichend festgestellt. Ob das Jesus zuließ, um gleichsam Wiedervergeltung zu üben, und die Dämonen welche eben das Meer aufgethürmt hatten ihn zu verderben, selbst in die Tiefe zu stürzen*) — lassen wir billigerweise auf sich beruhen.

Wichtiger wäre ein Wink über die Gemüthsstimmung welche die Gadarener zu ihrer Bitte veranlaßte. Matthäus sagt darüber nichts, Lukas gibt eine leise Andeutung: „sie waren von großer Furcht ergriffen worden (VIII, 37).“ Das ist auch ausreichend; Juden und Heiden**) sahen in dieser Machterweisung Jesu ein göttliches Strafgericht — gleichsam den Anfang des messianischen Gerichtes von dem auch die Heiden gehört haben mochten. Sie dachten nicht anders als er werde wie er begonnen fortfahren, und über sie alle die volle Schale des göttlichen Zornes ausgießen. Daher ihr Schrecken und ihr Begehren. Die Bitte wegzugehen ist darnach die Bitte ihrer zu schonen. So wie er begonnen sei seine Nähe für sie unglückbringend und verderblich. Hatten sie Recht? Auf den ersten Schein wohl, aber ihr Unrecht und ihre Verblendung bestand darin, daß sie sich über diesen Schein nicht erheben konnten. Sie sahen nur auf das was ihnen Jesus genommen, nicht was er ihnen gebracht hatte, und bestanden die Prüfung nicht wie noch Tausende über die ähnliche Prüfungen kommen. Jesus willfahrte ihnen und strafte sie am empfindlichsten damit, daß er ihren Willen that. Vielleicht war es aber auch liebende Nachsicht; denn ein geknicktes Rohr zerbricht er nicht, den glimmenden Docht löscht er nicht aus (Joh. XLII,): er gab ihnen Frist zum Nachdenken und zur Buße, ob sie ihn vielleicht das zwei-

---

*) Sepp Leben Christi II, S. 392.

**) Die Bevölkerung auf dem Ostjordangebiete war sehr gemischt und in der Dekapolis wozu Gadara gehörte vorherrschend heidnisch.

temal besser aufnähmen. Darauf zielt das Wort Jesu an den Geheilten und dessen Erfüllung durch ihn (Luk. VIII, 38, 39). Jesus hatte sie indem er ihrer kurzsichtigen Bitte nachgab, nicht aufgegeben. Eine mächtige Erschütterung war über sie gleich einem reinigenden Gewitter gekommen, es blieb wie wir anzunehmen berechtiget sind, nicht ohne gute Folgen.

Man legt zur Erklärung des Unterganges der Heerde und des Ausganges den dieser ganzen Vorfall nahm gerne einen besondern Nachdruck auf die "Schweine" und gründet z. B. vor allem die Bitte und den Schrecken der Städter darauf, daß sie sich in ihrem Gewissen getroffen fühlten, weil es den Juden verbothen gewesen sei, Schweine zu halten; auch habe Jesus durch eine solche Züchtigung zugleich seine Hochachtung vor dem Gesetze aussprechen wollen.*) Allein 1) nach dem mosaischen Gesetze ist nur der Genuß des Schweinefleisches verboten, vom Halten der Schweine u. s. w. sagt es nichts; verboten ist das so wenig als das Halten eines Hundes der auch zu den unreinen Thieren gehört. 2) Niemanden kann entgehen, wie dürftig und pur äußerlich ein solches Zeichen der Achtung vor dem Gesetze sein würde. Es wäre Jesu — man nehme den Ausdruck nicht übel — unwürdig gewesen. In diesem Falle verdienten die unschuldigen Schweine fast unser Mitleid. 3) Die Schweine gehören hier als solche so wenig zur Sache, daß wir an ihre Stelle gerade so gut eine Schafheerde setzen könnten". Wahrlich Jesus hätte um der Schafe willen nicht anders gehandelt!

*) Olshausen, Ebrard, Sepp, das neueste Bibelwerk: „Die Einwohner erkannten ihr Unrecht unreine Thiere gehalten zu haben." Nicht so Kistemacker der nicht nach jedem Glitzer begierlich seine Hand ausstreckt.

Neuntes Kapitel.

Rückkehr Jesu nach Kapharnaum. Er heilt einen Gelähmten beruft den Matthäus und antwortet auf zwei ihm gemachte Vorwürfe. Heilung einer Blutflüßigen; Erweckung der Tochter eines Vornehmen. Zwei Blinde erhalten das Gesicht ein besessener Stummer die Sprache. Staunen des Volkes. — Jesus durchreist Galiläa; der Zustand in welchem er das Volk traf; Aufforderung an seine Jünger Gott um Arbeiter zu bitten.

1. Und er stieg in ein Schiff fuhr über und kam in seine Stadt.

Dieser Vers verknüpft nur im Allgemeinen das nun Folgende mit dem Vorhergehenden. Daß Jesus gleich umkehrte und nicht etwa erst nach längerm Verweilen, dürfte kaum einem Zweifel unterliegen. Ob er aber bei seiner Ueberfahrt unmittelbar nach Kapharnaum ging (d. i. in Kapharnaum landete) oder erst später, sowie ihn der Weg von Süd nach Nord nicht ohne manche Unterbrechung führte, bleibt nach unserm Evangelium unentschieden. Markus bringt die Erzählung vom Gelähmten in einem andern Zusammenhange vor.

Mit dem Ausdrucke "seine Stadt" bezeichnet Matthäus Kapharnaum; denn die Heilung des Gelähmten geschah zu Kapharnaum (Mark. II, 1). Sie heißt "seine Stadt", weil sich Jesus vorzugsweise in ihr aufhielt; Nazareth hatte er aufgegeben. Diese Bezeichnung ist unserm Evangelisten eigenthümlich; wir sehen darin leicht eine Hinweisung auf III, 13—16. Dort hatte er schon gezeigt, daß Kapharnaum durch göttlichen Rathschluß zur Stadt Jesu bestimmt worden war. Gegründet auf die Weißagung hieß sie mit Recht seine Stadt.

2. Und siehe man brachte zu ihm einen Gelähmten der auf einem Bette lag. Und da Jesus ihren Glauben sah sprach er zum Gelähmten: Sei getrost Sohn! Deine Sünden werden (dir) vergeben.

Jesus lehrte eben in einem Hause. Da der Kranke mit seinem Bette die dichte Menge nicht durchdringen konnte, wurde er von seinen Trägern durch die aufgerissene Zimmerdecke herabgelassen und so vor die Füße Jesu gelegt (vrgl. Mark. und Luk.). Eine solche jedenfalls sehr gewagte Handlung setzte Glauben und Vertrauen in einem ungewöhnlichen Maaße voraus; darum heißt es: „da Jesus ihren Glauben sah.“ Wir sind durch nichts berechtiget, das „ihr“ auf die Träger allein zu beschränken. Der Paralytische selbst mußte einen nicht geringern Glauben haben, anders würde er sich widersetzt haben. Er wollte zu Jesu Füßen sein um jeden Preis, denn ihn trieb noch etwas Anderes als seine Krankheit, nemlich Reue und Buße. Sein Erscheinen vor Jesus bildet durch die ganz offene Zudringlichkeit und das vollkommene Hinwegsetzen über jede äußere Form ein schönes beachtenswerthes Seitenstück zu dem was Maria Magdalena that. Beide beseelte ein Geist der Buße der sie Alles vergessen Alles wagen sich über Alles hinwegsetzen lehrte. Darum sprach der Herr: „Sei getrost!“ Aber war er verzagt? Hatte er sein Ziel bei Jesu zu sein nicht erreicht? Hatte er gezweifelt, daß ihm der Herr vergebe? Nein, so wenig als Magdalena. Aber der Anblick Jesu erschütterte ihn durch und durch; die ganze Gewalt des Sündenbewußtseins brach hervor. Er hatte sich Alles leichter vorgestellt, bis er vor Jesus war: da erging es ihm wie der Magdalena die nur weinen nicht reden konnte. Jesus fügt zu seinem Trostworte noch das zärtliche „Sohn Kind“ bei;*) denn er selbst war nicht minder gerührt und ergriffen. In den weitern Worten: deine Sünden werden (dir) vergeben! sehen wir deutlich genug, was den Gelähmten zumeist drückte. Er lag zu den Füßen Jesu als Büßer der Vergebung sucht und erst an zweiter Stelle als Kranker der um Hilfe bittet. Damit fallen jene Versuche, diese Worte als bloße Accommodation an die

*) Der Araber sagt noch heut zu Tage zu den ältesten Frauen: Tochter! zu jüngern: Braut!

damaligen Vorstellungen zu nehmen von selbst weg. Der Evangelist berichtet die Heldenthat eines kranken Büßers, der weil er nicht gehen kann sich tragen, und weil er durch die Menge nicht gebracht werden kann sich vom Dache herab Jesu zu Füßen legen läßt. Worin seine Sünden bestanden deutet das Evangelium in zarter Rücksicht nicht an. Es kommt auch auf die Sünde gar nicht an, sondern nur auf die Buße und Vergebung.

Der Name „paralytisch (gelähmt)“ wird wie wir oben sahen (VIII, 6) in ziemlich weiter Ausdehnung gebraucht; er bezeichnet theils den Schlagfluß theils die Nervenlähmung (Paralysis im engern Sinne) theils die Contractheit. Hier ist die zweite oder dritte Art der Lähmung gemeint — kein Schlaganfall. Die Lähmung galt von jeher bei den Juden als eine Strafe für Sünden, gegründet wie es scheint auf die Stelle 1 Kön. XIII, 4: „Da Jerobeam seine Hand vom Altare herab ausstreckte und sprach: Ergreifet ihn! verdorrte (erlahmte) seine Hand, die er gegen ihn ausgestreckt hatte, und er vermochte nicht sie zurückzuziehen.“ Beim Paralytischen im Evangelium war in der That die Krankheit wenn nicht eine Folge doch eine Strafe seines frühern Lebens, und es mußte als sündhaft so ziemlich ruchbar gewesen sein, anders hätte Jesus sein: deine Sünden werden dir vergeben, kaum so stark betont. Um so verehrungswürdiger erscheint uns dadurch der Kranke, indem er sich über Schande und Verachtung die ihn treffen konnten, eben so kühn hinwegsetzt wie über die äußern Hindernisse.

3. Und siehe einige von den Pharisäern sprachen bei sich: Der lästert!

Bei „der lästert“ ergänzt sich von selbst „Gott“. Er ist ein Gotteslästerer — lautete der noch stille Vorwurf der Pharisäer welchen sie indeß bald auch laut aussprachen. „Gott lästern“ heißt nach dem Hebräischen Gott die Ehre nehmen,*) was vorzugsweise auf zweifache Art geschieht, entweder dadurch daß Gott ein Vorrecht seines heil. Wesens genommen (abgeläugnet sich selbst beigelegt), oder eine Unvollkommenheit angedichtet wird. Da Jesus

*) Die Grundbedeutung von חָרַף ist abrupfen — Gott etwas wegnehmen; jene von נָקַב einschneiden — die Ehre Gottes verletzen.

sehr besonnen sprach: „deine Sünden werden dir vergeben“, nicht: ich vergebe, konnte im strengen Sinne der Vorwurf einer Gotteslästerung ihm wenn er auch als bloßer Mensch betrachtet wird, nicht gemacht werden. Die Sündenvergebung ist Sache Gottes; aber Gott hat ganz unzweideutig dem Reumüthigen Vergebung verheißen, denn er will nicht den Tod des Sünders sondern daß er sich bekehre und lebe, und durch den Mund aller Propheten ruft er seinem Volke zu: „Kehret um zu mir und ich will zu euch umkehren.“ Wenn der Gelähmte wahrhaft bußfertig war, so galt auch ihm die Verheißung. Nicht bloß Jesus sondern Jeder konnte ihm das Trostwort zurufen: „Deine Sünden werden dir vergeben.“ Nur die Zuversicht mit der Jesus spricht, hat der gewöhnliche Mensch nicht, und das urgirten die Pharisäer indem sie bei sich dachten: woher weiß er, daß dieser Mensch ein Büßer ist? Das ist vermessentlich gesprochen und wiegt die Leute in eine falsche Zuversicht ein. Man muß mit dem Worte Vergebung nicht freigebig sein, wenn man nicht alles sittliche Streben gefährden will. Im Munde eines Rabbi aus ihrer Schule hätten sie an den Worten: deine Sünden u. s. w. nicht das geringste Aergerniß genommen; bei Jesus war es etwas Anderes. Dazu aber kommt noch, daß sie, wie sich aus Seiner Antwort ergibt und aus den nähern Umständen die Mark. und Luk. angeben, die Worte Christi verdrehten und in dieser ihrer böswilligen Umdeutung eine Gotteslästerung sahen. Sie nahmen seine Rede gleichbedeutend mit: „ich vergebe“ und erwiderten darauf in ihrem Herzen: Wer kann Sünden vergeben als Gott allein (Mark. II, 7)? Nur Gott wird durch die Sünde beleidigt wie David bezeugt: „An dir allein hab' ich gesündigt (Ps. L, 6)“, was will da der Mensch vergeben?

4. Und Jesus sah ihre Gedanken und sprach: Was denket ihr Böses in euren Herzen?

5. Denn was ist leichter, zu sagen: Deine Sünden werden vergeben, oder zu sagen: Stehe auf und gehe?

Nur der Herzenskenner vermag mit Zuversicht zu sprechen: Sei getrost, deine Sünden werden vergeben. Als solchen*) be-

*) „Das Durchschauen der Gedanken und Gesinnungen Anderer (vrgl. Joh. II, 24, 25) war ein Charakteristicum des erwarteten Messias.“

zeugt sich Jesus den unwilligen Pharisäern auf die unzweideutigste Weise, indem er ihre eigenen Gedanken offenbart und damit beweißt, daß er sagen konnte: Deine Sünden werden vergeben. Die Pharisäer aber hatten gegen das Wort des Herrn nicht bloß in ihrem Herzen gemurrt sondern es auch nach ihrem bösen Willen verdreht, als habe er gesagt: ich vergebe. Darum nennt er ihre Gedanken böse und erwidert nicht etwa: Warum seid ihr so voreilig in eurem Urtheile, oder ähnliches. Er nennt die Sache gleich bei ihrem Namen: Euere Gedanken sind böse, denn ihr verkehret und verdrehet meine Worte! Indeß er bleibt wie er noch öfter thut (vrgl. Joh. VI, 41 — 54) auch dabei stehen und nimmt die volle Wahrheit seiner Worte auch nach dieser ihrer Umdeutung in Anspruch. Meine Rede war nicht: ich vergebe; nehmet ihr sie aber in diesem Sinne und erschließet ihr daraus, daß ich mir die Macht der Sündenvergebung beilege: so hat auch das seine Richtigkeit. Ich nehme das Wort nicht zurück und es ist keine Gotteslästerung: denn Sünden zu vergeben steht dem Menschensohne zu. Der Menschensohn d. i. ich habe das Recht hiezu. Und nun liefert er den Beweis in ganz concreter und unwiderleglicher Weise durch Vorlegung einer Frage, worauf die Antwort im Sinne der Pharisäer gar nicht zweifelhaft war, woraus sich aber eine ebenso unzweifelhaft sichere Schlußfolge ergab. Nach der Auffassung der Pharisäer war Wunder zu wirken für den Messias größer und herrlicher als Sünden zu vergeben. Denn, lautete ihre Beweisführung, die Macht Sünden zu vergeben wird dem Messias im Alten Testamente allgemein beigelegt nur ausnahmsweise aber und in Ausdrücken die selbst eine bildliche Deutung zulassen, jene der Wunder (vrgl. Is. XLII, 6, 7). Das Seltnere und nur ausnahmsweise Eintretende hat allezeit vor dem Gewöhnlichen und Alltäglichen den Vorzug. In der Person des Messias ist also Wunderwirken mehr als Sündenvergeben. Die Folgerung welche sich für Jesus Christus ergab, konnte selbst von den Pharisäern nicht mehr geläugnet werden: Wer das Größere hat muß nothwendig auch im Besitze des Kleinern sein,

---

Meyer. Vrgl. Wetstein: Sanh. f. 93. b. Ex Esaj. XI, 3 probant contra Barchochebam, Messiae cogitationes hominum cognitas esse. Quod cum non posset, interfecerunt eum.

wenn sie einer und derselben Natur und eines und desselben Ursprunges sind, was beim Sündenvergeben und Wunderwirken der Fall ist. Der Beweis ist hier so zwingend wie jener andere daß wer drei Kleider hat auch zwei habe. — Zufolge unserer Anschauung ist wohl Sündenvergeben nicht leichter als Wunderwirken, zu Beidem gehört die nemliche göttliche Macht: aber Jesus spricht nach dem Sinne der Pharisäer und nach dem äußern Eindrucke, der in der That beim Einen größer und gewaltiger ist als beim Andern.*)

Wir dürfen ferner nicht übersehen, worin das eigentliche Gewicht seiner Worte liegt. Nicht darin, daß er das Eine und Andere sagen könne, zu Diesem etwa: deine Sünden werden vergeben, zu einem Andern: steh' auf und gehe! sondern darin, daß er zu Einem und demselben das Schwerere und das Leichtere sprechen kann. So gefaßt ist die Beweisführung ganz zwingend: Ihr gebet zu, daß Wunder zu wirken schwerer ist als Sünden zu vergeben: wenn ich nun an einem und demselben Menschen das Schwerere vermag muß ich auch das Leichtere können. Es ist denkbar, daß Gott die Sünde vergibt ohne ihre Folge mitaufzuheben; aber daß Gott die Folge der Sünde durch ein großes Wunder wegnimmt ohne die Sünde zu vergeben, ist nicht denkbar.**) Das wäre

---

*) Mald.: Ponitur pro verbis externa effectus probatione conjunctis. Hoc enim modo difficilius est dicere, Surge et ambula, quam remittuntur tibi peccata tua: quia an peccata vere remittantur qui audiunt videre non possunt, an autem paralyticus surgat et ambulet, non videre non possunt. Baumgarten Cr. falsch und wunderlich: „Es stehen sich in beiden Versen: 1) entgegen εἰπεῖν und ἀφιέναι, und 2) ἀφιέναι ἁμαρτίας ist gleichbedeutend mit εἰπεῖν Ἔγειρε." Auch Neander betont ebenfalls falsch das: sagen. „Zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben, das ist freilich leicht." Aeltere Exegeten berufen sich gerne auf den Ausspruch des heil. Augustin: Sünden zu vergeben sei schwerer als Wunder zu wirken und Himmel und Erde zu erschaffen, doch bringen sie das nicht als Erklärung unserer Stelle vor, sondern sagen mit ziemlicher Uebereinstimmung, daß Jesus nach dem in die Augen fallenden Verlaufe der Dinge rede, was wenigstens nicht unrichtig ist.

**) Vrgl. Nedarim f. 41, 1. Dixit R. Chija f. Abba: nullus aegrotus a morbo suo sanatur, donec ipsi omnia peccata remissa sunt.

eine Gotteslästerung, indem es einen Widerspruch in das göttliche Wesen selbst setzte.

6. Damit ihr aber wisset, daß Macht hat der Menschensohn auf der Erde Sünden zu vergeben — da sprach er zum Gelähmten: Stehe auf nimm dein Bett und gehe in dein Haus.

Der Nachsatz zum Vordersatze: damit ihr aber wisset — fehlt oder wird vielmehr in Form der Erzählung statt der Rede vom Evangelisten dargelegt. Damit ihr aber wisset —: so höret auch mein zweites Wort an den Gelähmten: „Steh auf und gehe“.

Wir kennen bereits vollkommen den Sinn den Zusammenhang und die eigentliche Beweiskraft dieser Worte. Beachtenswerth und für das rechte Verständniß des Vorhergehenden nicht unwichtig ist, daß Jesus sich als den „Menschensohn“ vorführt nicht in der ersten Person redend fortfährt. Es ist dieß stärker als die Rede in der ersten Person und enthält eine neue Widerlegung der Pharisäer. Wenn sie oben sagten: „Wer kann Sünden vergeben als Gott?“ so dachten sie dabei zugleich an den Messias, nemlich: „durch wen wird Gott die Sündenvergebung uns mittheilen als durch den Messias?“ Ihr weiterer Vorwurf gegen Jesus lautete somit: „Er will doch nicht der Messias sein?“ Denn selbst das war in ihren Augen Lästerung, wie sie bei der Verurtheilung Jesu feierlich hervorhoben: Er nennt sich Christus; er hat Gott gelästert und den Tod verdient. Auch auf diesen indirecten Vorwurf geht er ein und behauptet den Thatbestand dieser Folgerung (wie oben), wenn sie gleich strenge genommen in seinen Worten: deine Sünden werden vergeben, nicht lag. Seine Antwort lautete vollständig: Ihr sagt: wer kann Sünden vergeben als Gott durch den Messias? und folgert daraus, daß ich mich für den Messias ausgebe. Ich antworte: Wenn die Sündenvergebung dem Messias zusteht, so erkennt am Größern das ich thue, daß mir auch das Kleinere zukomme, und daß ich somit wirklich der Messias sein müße.*)

---

*) Das neueste Bibelwerk: „Die Schriftgelehrten hatten die ganz richtige Ansicht, daß nur Gott die Sünden vergeben könne; also muß Jesus entweder wirklicher Gott seyn, oder er gibt sich nur für Gott aus.“

„Auf der Erde“ können wir mit „Menschensohn“ oder „vergeben“ verbinden. Der „Menschensohn auf der Erde“ ist dem „im Himmel zur Rechten des Vaters“ entgegengesetzt. Bei: „vergeben auf der Erde“ hat man zu ergänzen: so daß auch im Himmel vergeben wird vrgl. XVIII, 18: „Was ihr löset auf der Erde wird auch gelöset sein im Himmel“. „Nimm dein Bett“, nicht bloß etwa die Bett- (Lager-) Decke, sondern wie wir aus Markus und Lukas sehen das ganze Lager. Es war so leicht gebaut, daß es ein Mann ohne Beschwerde tragen konnte; Jesus hebt durch diesen Befehl die wunderbare Heilung nachdrücklichst hervor. Nun bedarf er keiner Hilfe mehr.

7. Und er stand auf und ging heim.

8. Da es aber die Leute sahen, erschracken sie und priesen Gott der solche Macht den Menschen gegeben.

Die Stimmung des Volkes bildet einen schönen Contrast zu der der Pharisäer. Es hatte an den Worten Jesu kein Aergerniß genommen. Während der ernsten Zurechtweisung der Pharisäer durch den Herrn: „was denket ihr Böses?“ und der folgenden Worte war es in großer Spannung Aufregung und Angst. Als nun die Wunderheilung erfolgte und der Gelähmte vor ihren Augen sein

---

Und wieder: „Die Heilung eines solchen Kranken durch einfachen Befehl mußten selbst die Schriftgelehrten als einen Beweis ansehen, daß Jesus thue, was nur Gott thun kann, daß er also Gott sei.“ Endlich: „Gott im Himmel wirkt Wunder und vergibt Sünden; wer dieses auf Erden thut, ist Gott, wenn er auch in Menschengestalt wandelt.“ Eine seltsame Häufung unrichtiger Folgerungen. Elias und Elisäus wirkten große Wunder, doch lesen wir nirgends, daß sie sich für Gott in Menschengestalt ausgegeben haben. Wie konnten die Pharisäer nur den Gedanken fassen Gott in Menschengestalt? Wenn Jesus das gewollt hätte, würde er doch wenigstens Gottessohn statt Menschensohn gesagt haben! Mehr oder weniger ähnliches findet man freilich bei den meisten Erklärern auch Kistemaker u. s. w. Diese Unsicherheit und heilose Vermengung von Wahrem und Falschem kommt daher, weil man den messianischen Standpunkt verkannte, den die Einrede der Pharisäer wie die Antwort Jesus voraus nimmt. Man begnügte sich wie nur zu oft mit dem nächsten Besten was sich darbot.

Bett nahm und heimging, erschracken sie wie gar nicht anders sein konnte. Dann aber, denn auf den Schrecken folgte bald die Freude, priesen sie Gott der solche Macht — Sünden zu vergeben und Kranke zu heilen — den Menschen verliehen und darin ein untrügliches Unterpfand des nahen messianischen Reiches gegeben hätte. Zunächst ist im Ausdrucke „den Menschen“ wohl nur Jesus gemeint; doch steht die Mehrheit richtig, indem Christus in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Menschengeschlechte aufgefaßt wird. In und mit ihm beginnen neue Kräfte zu wirken, welche sich auf ihn nicht beschränken, sondern auf alle Gläubige (alle Glieder des Reiches) auf die ganze erneute Menschheit übergehen.

9. Und als Jesus von da wegging sah er einen Mann der am Zolltische saß mit Namen Matthäus, und sprach zu ihm: Folge mir nach! Und er stand auf und folgte ihm:

Der Evangelist berichtet seine eigene Berufung zum Apostolate mit wenigen Worten. So heilig ihm diese Erinnerung ist, so demüthig und bescheiden spricht er von ihr. Man könnte fragen, warum denn er seine eigene Berufung erzähle. Die rechte Demuth hätte ganz davon geschwiegen. Die Antwort ist einfach: 1) Matthäus wie alle Apostel sahen in ihrer Berufung kein Verdienst keine Sache die ihnen zur Ehre gerechnet werden müsse, sondern nur eine Gnade. Sie konnten also recht wohl davon reden, ohne sich dem Vorwurfe der Unbescheidenheit auszusetzen. 2) Die Berufung des Matthäus geschah unter Umständen welche für ihn selbst nur demüthigend waren. Wie Paulus betont und nachdrücklichst hervorhebt daß er Christus verfolgt habe, so unser Evangelist daß er von der Zollstätte einem Orte der Schmach in den Augen der eifrigen Juden berufen worden sei. 3) Er spricht von seiner Berufung, weil sie die unendliche Liebe Jesu Christi in einem besonders mildthätigen Lichte offenbarte. Eine neue Seite seiner Wirksamkeit gab sich auf glänzende Weise kund; die: zunächst die Sünder aufzusuchen, wie er selbst sagt und aus dieser Berufung erweist. Vrgl. V. 12 u. 13.

Jesus ging (Mark. II, 13) an das Meer hinaus*); im

---

*) Etwas seltsam das neueste Bibelwerk: „Die Zollstätte war am Ueber-

Vorübergehen sah er den Matthäus der am Zolltische saß*). Wo sich die Zollstätte befand wird damit nicht angegeben, vielleicht im Hafen vielleicht vor dem Stadteingange an der Straße. Dieß ist ziemlich gleichgiltig aber wichtig ist, daß Matthäus gerade am Zolltische saß d. i. mitten in seinem Geschäfte war, als ihn Jesus berief.**) Alle drei Evangelisten sagen es ganz mit denselben

---

gange über den Jordan beziehungsweise über den See." Warum gerade am Jordan? Ueberall wird Kapharnaum in die Nähe des See's verlegt nirgends in die des Jordans. Auch was auf der Karawanenstraße von Damaskus her nach Galiläa kam konnte in Kapharnaum verzollt werden, wenn es gleich am Meere lag. Es konnte sich dort ein Zollamt für den Land- wie Seeweg befinden. Schon das Interesse gebot die Stationen nicht zu vervielfältigen. Schmuggel war nach der Art des damaligen Handels — in Carawanen — weniger zu besorgen. Wichtig, wenn auch nicht entscheidend für die Lage Kapharnaums nahe am Meere scheint mir VIII, 19. Dort gibt Jesus in Kapharnaum und in der Nacht den Befehl zur Ueberfahrt, was kaum geschehen wäre, wenn die Stadt eine Stunde und darüber vom Meere entfernt gewesen wäre.

*) Zur Uebersetzung Zolltisch vrgl. Mald.: Quia plerumque vectigal pecunia erat, quae super mensam numerari solet, mensa etiam appellatur, ideoque ad telonium, id est ad mensam sedere dicitur. Sicut usque ad hodiernum diem in Hispania vocatur La maesa maestral . . . i. e. mensa magistralis, locus, ad quem vectigalia Magistri equitum D. Jacobi apportantur.

**) Ich glaubte nicht, daß man wie gewöhnlich geschieht übersetzen dürfe: „er sah einen Mann am Zolltische sitzen," denn dabei würde der Ton auf „sitzen" liegen und der Eindruck des Ganzen gestört. Wir haben das Partip. ganz strenge als eigenschaftliche Bezeichnung zu nehmen: „er sah einen Mann sitzend am Zolltische" — gegenüber den Andern welche Jesum begleiteten; nicht aus diesen wie es schien fähigeren wählte sich Jesus einen Apostel, sondern den der sich mit etwas ganz Anderem abgab. Die Väter betonen auch das „sitzen" aber im bildlichen Sinne. Sie sehen im „sitzen" den Ausdruck der Gewohnheit und Anhänglichkeit an das Irdische. Vrgl. Ps. I, 1: „der auf dem Stuhle der Pest nicht sitzt." Petr. Chrysol.: Sedebat utique, quia stare non poterat, pondere cupiditatis oppres-

Worten, weil es bedeutungsvoll war; denn darin bestand die Prüfung des Matthäus und darin zeigte sich die Liebe Jesu. Es war für den Zöllner eine schwere Probe, so auf einmal vom klingenden Tische wegzugehen und dem glänzenden und leichten Gewinne zu entsagen. Das Geld übt über den Menschen einen furchtbaren Zauber und mit starken Banden fesselt leichter Gewinn. Eine Berufung von da ist mehr als eine Berufung von den Netzen und einem harten bürgerlichen Erwerbe. Die Liebe Jesu zeigt sich darin, daß er diesen Ort nicht mied sondern vielmehr aufsuchte. Die Zollstätten wo Juden im Dienste der Heiden zur Bedrückung ihres eigenen Volkes waren, mied der eifrige Jude; er wich ihnen wie Gräuelstätten aus; Jesus sucht sie auf; denn er ist gekommen zu suchen und selig zu machen was verloren war.

Die Worte „Folge mir nach!“ enthalten die Berufung zum Apostolate. Die Umstände machen es ziemlich augenscheinlich, daß Matthäus den Herrn schon kannte. In Kapharnaum kannte ihn jedes Kind. Ebenso sicher scheint's, daß er zu den Anhängern und Jüngern Jesu im weitern Sinne gehörte. Das sind aber lauter Dinge welche die ausschließliche Nachfolge nicht erleichterten sondern erschwerten. Aus einer hinreichend langen Beobachtung Jesu wußte Matthäus was ihn erwarte. Der Gegensatz zwischen seinen jetzigen Verhältnissen, da er in Bequemlichkeit Sicherheit und erquicklicher Ruhe lebte und jenen Beschwerden und Entbehrungen welche ihm bei Jesu bevorstanden, drängte sich mit doppelter Stärke auf. Auch er mochte ähnlich den Worten des Verwalters: „graben kann ich nicht“, zu sich selbst sagen: Solchen Strapazen bin ich nicht gewachsen; abgehärteten Fischern mag das leicht fallen, ich bin schon zu alt bin solches nicht gewohnt u. s. w. Zudem war Jesus gegen die Zöllner in ein ganz anderes Benehmen als die Pharisäer getreten. Er hatte sie nicht sammt und sonders verdammt, sondern sie wie andere Menschen nach billigen Gesetzen beurtheilt. Man konnte Zöllner und Jünger Jesu sein. Viele Zöllner waren in der That seine Jünger; nie forderte Jesus etwas Besonderes von ihnen. Matthäus hätte so denken können; das Fleisch wird auch alle diese

---

sus et ipsa totus conscientia fraudis incurvus. Aurum natura grave, gravius fit avaritia nimis (Sermo 29.).

Einwendungen vorgebracht haben, aber er bestand diese harte Prüfung, und deßwegen übt seine Berufung über uns eine solche Macht der Rührung und der innigsten Verehrung dieses Apostels.

Zwei hatten sich Jesu zur Nachfolge angetragen und er hatte sie zurückgewiesen; den Einen der sich nicht anträgt, ja der sich an einem Orte befindet wo man am allerwenigsten so etwas sucht, fordert er zum Apostolate auf. Dadurch zeigte sich Jesus als den Herzenskenner und hob die apostolische Berufung recht augenscheinlich als ein Werk der Gnade hervor. Der eigene Wille reicht nicht hin; Gott muß wollen, sein Wille aber ist geheimnißvoll und nimmt von da und dort die Werkzeuge zu seiner Verherrlichung.

10. Und es geschah, sowie er sich im Hause zu Tische setzte, siehe kamen viele Zöllner und Sünder und setzten sich mit Jesu und seinen Jüngern zu Tische.

Das Mahl wurde nach dem ausdrücklichen Berichte des Lukas im Hause des Matthäus zubereitet.*) Es war ein Dank- und Freudenmahl, darum fand eine ziemlich ausgedehnte Einladung statt: viele Zöllner und Sünder (übel berüchtigte Menschen) saßen mit Jesu zu Tische.**)

*) Der Ausdruck oben „sowie er (Jesus) sich zu Tische setzte" ist allerdings so daß man zunächst nicht an das Haus des Matthäus denkt, sondern an jenes Haus wo Jesus in der Regel sich aufhalten mochte etwa das Haus des Petrus. Allein Lukas spricht sich ganz unzweideutig aus und an eine andere Tradition der er etwa fälschlich gefolgt wäre, ist nicht zu denken. Es ist purer Eigensinn von Meyer, wenn er hier (mit Fritzsche) auf einer Divergenz besteht, selbst de Wette gibt zu, daß nichts im Wege sei, Matthäus durch Lukas näher zu bestimmen; sein Grund „Jesus gab schwerlich Gastmähler" ist allerdings nicht ausreichend, aber das ändert nichts an der Sache und der Obliegenheit des Erklärers Divergenzen und Widersprüche (wenn auch in unbedeutenden Dingen) nicht zu provociren. Matthäus faßt sich so kurz als möglich; es fällt ihm nicht bei, hervorzuheben wo und bei wem Jesus aß, wohl aber daß er Zöllner und Sünder freundlich aufnahm und bei sich litt.

**) Der Evangelist meint darunter solche Menschen welche sonst noch in einem Geschäftsverkehre und dienstlichem Zusammenhange mit den Zöll-

Matthäus glaubte sich Jesu verpflichtet, da er ihm nachfolgen durfte. Die Pharisäer meinten auf den Dank Jesu rechnen zu müßen, wenn sie ihn hörten. Die Sünder und Zöllner kamen mit Freuden, weil sie gerne Jesum hörten und weil ihnen seine Milde wohl that; Jesus folgte eben so freudig dieser Einladung, weil sie ihm Gelegenheit bot, Viele zu gewinnen und jene zu ermuthigen welche durch die lieblosen pharisäischen Vorurtheile eingeschüchtert waren.

Jedes freudige Ereigniß feierte der alte Jude wie überhaupt der Orientale mit einem Gastmahle (vrgl. die Parabel vom verlornen Sohn); da ward Gastfreundschaft in großartigem Maaßstabe ausgeübt. Die Mahlzeit dauerte in der Regel ziemlich lang und diente nicht selten zur Besprechung der wichtigsten Angelegenheiten; daher man es für ein großes Glück schätzte, mit einem Weisen zu Tische zu sitzen,*) und wir oft von Gastmählern lesen an denen der Herr Antheil nahm. Daselbst war der Hauptzweck Jesum zu hören. Einzelne Bruchstücke aus seinen Tischreden theilen uns gelegentlich die Evangelisten mit.

11. Da es die Pharisäer sahen sprachen sie zu seinen Jüngern: Warum ißt euer Meister mit den Zöllnern und Sündern?

Die Pharisäer aßen nicht mit, aber deßwegen brauchen wir doch nicht zu fragen, wie sie es sehen konnten. Denn Jesus that Alles ganz öffentlich. Sie hatten gesehen wie er die Einladung freudig angenommen, und konnten sehen wie Zöllner und Sünder bei Matthäus zusammenströmten. Das ärgerte und verletzte sie tief, schon weil es gegen ihren Grundsatz war: „Ein Weiser sitze nicht zu Tische mit dem Pöbel“ d. i. mit den Nichtpharisäern.**) Dann weil es

nern standen. Sie alle waren den Pharisäern verhaßt. In der That mögen sich unter ihnen auch offenkundige Sünder (Wucherer u. s. w.) gefunden haben. Denn immer gesellt sich Gleiches zu Gleichem. Und das Zöllnergeschäft brachte in manchen höchst zweideutigen Verkehr.

*) Mehrere Schriften der Alten tragen den anziehenden Titel: Gastmahl. Bekannt ist das Symposion Platon's und das ihm nachgebildete des Methodius (freilich entgegengesetzten Inhaltes).

**) Berach. f. 43, 2: Discipulus sapientiae non accumbat cum socie-

sie selbst in den Augen der Menge herabsetzte. Indem Jesus zwischen ihnen und den andern Leuten keinen Unterschied machte, griff er sie an der empfindlichsten Seite an. Endlich weil sie nur zu sehr merkten, daß Jesus ihren Umgang floh und den der andern aufsuchte. Das war eine ziemlich unverhüllte Opposition und gab der Befeindung Jesu von ihrer Seite leicht den Anschein einer bloßen Nothwehr.

Doch die Pharisäer handelten hier wie überall berechnend und (bloß menschlich angeschaut) überaus klug. Sie wenden sich gelegentlich nach dem Mahle aber noch an demselben Tage und im Hause des Matthäus an seine Jünger und suchen sie mit Mißtrauen gegen das Verhalten Jesu zu erfüllen. Es laute doch der allgemeine Grundsatz, daß man auch den Schein des Bösen meide; ein Betragen wie das eben an Jesus beobachtete müße ein schiefes Licht auf ihn und sie werfen. Wer mit Pech umgehe werde davon besudelt. Wie es also komme, daß ihr Meister trotz alldem so frei ja freundlich mit Sündern und andern verrufenen Menschen verkehre. Es war eine feine Tactik; den Jüngern selbst durften diese Bedenken einleuchten. Die welche einer bessern Klasse angehört hatten mochten erröthen sich unter solchen Menschen herumzutreiben.

Die Jünger konnten keine Antwort geben; sie mußte von Jesus selbst gegeben werden, und er blieb sie nicht schuldig.

12. Jesus aber der es hörte sprach: Nicht bedürfen die Gesunden des Arztes sondern die Kranken.

Als nächste Antwort hätten wir vielleicht einen bittern Vorwurf den ihnen Jesus macht, erwartet: Ihr Heuchler! nennet diese nicht Sünder, ziehet zuerst den Balken aus euren Augen u. s. w. Das wäre menschlich gesprochen; die göttliche Weisheit aber geht andere Wege. Jesus gibt — in höchst frappanter Weise — beide Sätze der Pharisäer zu, daß man mit Sündern nicht umgehen soll, und daß die Zöllner und jene die so eben um ihn gewesen Sünder

---

tate populorum terrae. תלמיד חכם Schüler eines Weisen d. i. ein Weiser. עמי הארץ Leute der Erde d. i. rohe Menschen die sich um das Gesetz nicht kümmern, Ungläubige Sünder, dann dem חבר oder חכם gegenüber: der Nichtpharisäer.

seien, und gründet eben darauf seine Antwort, wodurch sie um so entscheidender und unwiderleglicher wurde. 1) Allerdings — lautet seine Erwiderung — soll man mit Sündern nicht umgehen. Aber dieser Satz erleidet doch eine gewiße Beschränkung wie jener andere: mit Kranken nicht umzugehen, damit man von ihnen nicht angesteckt werde. So wenig dieses für Aerzte gilt so wenig jenes für mich. 2) Gewiß sind die Zöllner und alle Andern mit denen ich aß und redete, Sünder: aber eben die Sünder zu berufen bin ich gekommen. Es liegt in meiner Aufgabe sie aufzusuchen. Darum solltet ihr euch vielmehr freuen, daß ich mit Sündern umgehe, denn sie bedürfen meiner wie Kranke des Arztes, und um ihretwillen bin ich in die Welt gekommen. Anders würde ich theils meiner Sendung nicht entsprechen, theils jene des messianischen Trostes berauben welchen er am meisten noth thut.

Gegen das Alles hatten die Pharisäer nichts einzuwenden, aber was ihnen am tiefsten in's Herz griff war, daß er sagte: er sei gekommen Sünder zu berufen d. i. zum Reiche Gottes einzuladen; denn davon wollten sie nichts wissen und konnten doch nichts dawider vorbringen.

Weiter dürfen wir die Ausdrücke Jesu nicht urgiren. Er gebraucht ein höchst passendes Gleichniß, aber ohne Ironie oder Hindeutung auf die pharisäische Scheingerechtigkeit u. s. w.*) Die

*) Gegen Ebrard: „Daß in Jesu Worten das δικαίους ironisch gesagt sei, daß nämlich Jesus die Schriftgelehrten nicht als wirklich gerechte bezeichne sondern als scheingerechte u. s. w. (S. 412)." Ebenso Olshausen, nur in seiner Art verschwommen und übergeistreich: „Ohne die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen beeinträchtigen zu wollen, sehen wir doch, daß die heiligen Schriften öfter einen Unterschied unter den Menschen setzen; die Sünde concentrirt sich gleichsam in kranken Gliedern. Eben dieser erbarmt sich oft der Erlöser aus freier Gnade am ersten. Die Gerechten (gesetzlich minder Strafbaren) spielen dann oft beim Heimruf des verlorenen Sohnes die Rolle des neidischen Bruders." Man möchte hier ernstlich fragen: ad quid perditio haec? Das neueste Bibelw.: „Jesus rechtfertigt sein Verhalten zu den Sündern und bezeichnet sich zugleich als Seelenarzt, an welchen sich die geistig Kranken, vor allem die Pharisäer wenden sollten." Mit Berufung auf V. 13!? Meyer: „Nicht bedürfen die

Gesunden sind die Gerechten, die Kranken die Sünder; nicht mehr und nicht weniger. Ob nicht etwa Alle krank seien, liegt außerhalb des Gleichnißes. Ebenso hebt er nur seinen Beruf für die Kranken hervor; ob er nicht auch einen für die Gesunden habe, läßt er auf sich beruhen. Wir wissen, daß er gekommen ist, 1) die Gerechten vollkommen zu machen d. i. ihnen die christliche Gerechtigkeit mitzutheilen, und 2) die Sünder zur Buße zu rufen. Ein hinreichendes Beispiel seiner Aufgabe, die Gerechten (im vollen wahren aber alttestamentlichen Sinne des Wortes) vollkommen zu machen, haben wir in seiner Bergpredigt von den Worten an: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen sondern vollkommen zu machen.“ Wenn die hl. Bücher selbst keinen Anstand nehmen, von Gerechten zu sprechen, so sehe ich nicht ein, warum wir es vermeiden und den Ausdruck „Gesunde“ auf diese oder jene Art einschränken sollen.

13. Gehet aber hin und lernet was (die Stelle) bedeutet: „Erbarmen will ich und nicht Opfer.“ Denn ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen sondern Sünder.

Diese beiden Sätze sind für sich betrachtet einfach; sie werden aber schwierig durch die Verbindung mit „denn“. Erbarmen (Barmherzigkeit) will ich nicht Opfer, denn ich bin gekommen Sünder zu berufen — was soll dieß bedeuten?*)

Rechtschaffenen (zu denen auch ihr euch rechnet!) eines Retters, sondern die Sünder. Es liegt hierin eine ironica concessio.“ Alle diese Erklärungen tragen eine Anspielung auf den Pharisäer in den Text hinein, wozu wir gar nicht berechtigt sind. Jesus gibt nur Antwort auf die Frage. Die ältern Exegeten (vrgl. Corn. a L.) blieben viel richtiger wenn auch einseitig beim Wortlaute stehen.

*) Unrichtig Meyer: „γάρ bezieht sich weder auf das Citat noch auf die durch das Citat empfohlene Menschenliebe, sondern es begründet das πορευθέντες μάθετε.“ — Was für eine Begründung soll wohl dieß sein? Ebenso Baumgarten: „γάρ bezieht sich auf ἔλεος: ja auch ich bin nicht gekommen.“ In diesem Falle müßte es heißen: καὶ γὰρ ἐγὼ οὐκ ἦλθον. Fritzsche: Cupidius me reprehenditis, qui nondum exploratam habeatis Hoseae sententiam . . ., nam ego veni, ut ad Hoseae mentem non bonos quidem sed malos homines

Zunächst erwarteten wir zu lesen: "Erbarmen will ich, spricht der Herr: darum bin ich gekommen d. i. ward ich gesandt, Sünder zu berufen." Der zweite Satz sollte die Folgerung welche sich aus dem ersten ergibt enthalten, während er sich umgekehrt gerade als dessen Begründung ausgibt. "Erbarmen will Gott" lautet das Thema; "ich bin gekommen Sünder zu berufen" die Begründung. Weichen wir aber nicht davon ab. Der Satz auch so aufgefaßt hat seine volle Richtigkeit und bildet strenge in dieser Verbindung festgehalten, eine directe und völlig entscheidende Antwort Jesu auf das ihm vorgelegte Bedenken, warum er mit Sündern umgehe. Er hatte nemlich im 12. Vers nur durch ein Gleichniß und Beispiel also bloß indirecte und andeutungsweise gesagt, daß die Sünder zu berufen in seiner Aufgabe liege, für ihn eine Pflicht sei; nun spricht er es mit den klarsten Worten aus und begründet es durch die Berufung auf den Willen Gottes, wornach er gar nicht anders dürfe. Er sagt zu den bibelfesten Pharisäern: Erkennet an diesem meinem Verhalten das euch so sehr zum Anstoße gereicht, warum geschrieben steht: "Erbarmen will ich, spricht der Herr, nicht Opfer;" denn ich bin gesendet worden Sünder zu berufen nicht Gerechte. Er setzt den Ausspruch: "Erbarmen will ich" mit seinem Thun und Verhalten in das gegenseitige Verhältniß von Vorhersagung und Erfüllung. Weil Gott Erbarmen will, darum bin ich gekommen Sünder zu berufen. Indem ich Sünder berufe und dadurch daß ich sie berufe, geht das Wort in Erfüllung: Erbarmen will ich nicht Opfer.

Wir müßen hiebei drei Dinge in's Auge fassen. Sie werden uns dieses Wort Christi vollständig aufhellen. Nemlich: 1) daß wir wie schon angedeutet "kommen" im Sinne von "gesendet werden" nehmen. Ein anderes Kommen kann gar nicht gemeint sein. Jesus spricht schlechterdings nur von jenem "kommen", zu

invitarem. Ebenso Berlepsch, de Wette. Besser aber nicht scharf genug; es sind vielmehr Worte Gottes, die das Verhalten des Messias schlechthin bestimmen. Viele gehen freilich auf dieses denn gar nicht ein. Das neueste Bibelwerk unbestimmt: „Entgegen den Pharisäern, welche erst lernen sollen, was Erbarmen ist, übt dieses Jesus, weil er ja deßhalb Mensch ward, um die Sünder zu retten.“

dem er gesendet worden ist. Wir müßen 2) beachten, daß in der alttestamentlichen Stelle: „Erbarmen will ich nicht Opfer", das menschliche Erbarmen gemeint ist die Tugendübung des Mitleids der Milde der Barmherzigkeit u. s. w., nicht das göttliche Erbarmen. Beim Messias freilich geht göttliches und menschliches Erbarmen in einander über wie in jeder göttlichen Sendung. Der Messias ist erbarmend weil es Gott ist, sowie jeder erbarmende Prophet (vrgl. Nathan) in seinem Erbarmen in seiner Güte und Milde das göttliche Erbarmen repräsentirt. Endlich ist 3) zu beachten, daß die Worte: Erbarmen will ich nicht Opfer, nach der Auffaßung Jesu an den Messias gerichtet sind. Es ist durch das Wort Gottes selbst bezeugt, daß der Messias Erbarmen zu üben hat. Erbarmen aber übt er durch die Berufung der Sünder. Somit liegt die Sünder zu berufen in der Aufgabe des Messias nach dem Worte an ihn: Erbarmen will ich.

Man sage nicht, Gott fordere Erbarmen von allen Menschen; dieses Wort gelte Allen ohne Ausnahme. Auch die Pharisäer konnten das wie sie wohl fühlten nicht einwenden. Denn was von allen Menschen gilt muß ganz insbesondere vom Messias gelten. Er macht keine Ausnahme; es handelt sich nur darum, zu zeigen wem sein Erbarmen zugewendet sein müße. Wem Andern als den Erbarmung- und Mitleids-Bedürftigen d. i. den Sündern? In alleweg steht also fest: Der Menschensohn ist gekommen, die Sünder zu berufen, denn es steht geschrieben: Erbarmen will ich, spricht der Herr. Ein Messias ohne Erbarmen wäre seiner Sendung untreu.

Die einzelnen Ausdrücke machen keine Schwierigkeit. „Gehet hin und lernet" ist eine geläufige rabbinische Redeformel. Der Sprechende fordert dadurch zu einem ernsten Nachdenken auf. Die volle Erklärung bietet die andere Redensart: „Kommet und lernet!" Diese besagt: Kommet ich will euch zeigen! Jene verweist auf das eigene Forschen und Betrachten. — „Erbarmen will ich nicht Opfer." Das zweite (Opfer) erläutert die Bedeutung des ersten Wortes: Erbarmen. Es bezeichnet nicht die Frömmigkeit im weitern Sinne, zu der auch das Opfer gehört, sondern die erbarmende helfende mitleidige Liebe zum Nächsten in allen seinen Nöthen und Leiden, vrgl. „selig sind die Barmherzigen (V, 7)". Ganz dieselbe Tugendübung ist auch hier gemeint, in der Anwendung auf den

Messias zunächst die welche sich in den geistlichen Werken der Barmherzigkeit kund gibt. „Nicht Opfer“ — daß Gott damit die Opfer nicht verwerfe, leuchtet von selbst ein. Wir haben eine Verneinung welche die vorhergehende Bejahung um so stärker hervorheben soll. Also sehr will Gott Barmherzigkeit, daß ohne sie alle Opfer vergeblich wären; vergebliche Opfer aber will er nicht. In demselben Sinne steht nun auch der zweite Satz: „ich bin gekommen Sünder zu berufen nicht Gerechte.“ Das heißt: Die Berufung der Sünder gehört so sehr zu meiner Sendung, daß ohne sie die Berufung der Gerechten Gott gar nicht gefallen könnte. Daraus sehen wir, daß Jesus die Berufung der Gerechten von seiner Aufgabe nicht ausschließt. Indem er in strenger Anschließung an den gegen ihn ausgesprochenen Tadel von sich redet, legt er die Berufung der Sünder als seine erste Aufgabe dar, als dasjenige was ihm vor allem zu thun obliege, ja um dessentwillen er alles Uebrige zurücklassen und aufgeben müßte. Ganz denselben Gedanken enthält auch die schöne Parabel von der verlorenen Drachme und dem verlorenen Schäflein. Wir müßen die Worte: „Erbarmen will ich und nicht Opfer“ noch von einer Seite betrachten. Die Pharisäer erwarteten, daß sich der Messias an die Spitze aller ihrer äußerlichen Uebungen stellen werde. Dem gegenüber sagt Jesus Christus: Betrachtet das Wort: Erbarmen will ich nicht Opfer.

14. Hierauf traten die Jünger des Johannes zu ihm her mit den Worten: Warum fasten wir und die Pharisäer so oft, deine Jünger aber fasten nicht.

Nachdem die Pharisäer zurückgewiesen sind, kommen die Jünger des Johannes mit einem zweiten Bedenken, das dem vorigen ähnlich und denselben Umständen entnommen ist. Die Apostel kamen eben von einem Mahle. Schon zum öftern war Jesus eingeladen worden; nie hatte er's abgeschlagen; auch sonst hatte man weder an ihm noch an seinen Jüngern Fastenübungen wie sie unter den Frommen Israels gang und gebe waren beobachtet. Das fiel den Freunden des immer fastenden Johannes auf. Sie konnten nicht im Zweifel sein, daß hierin eine Absicht liege; denn so viel hatten sie dem ganzen äußern abgehärteten mühevollen Leben Jesu und seiner Apostel leicht abgesehen, daß es nicht aus Weichlichkeit ge-

schehe. Den Jüngern die Alles verlassen hatten, konnte das Fasten nicht schwer noch viel weniger unerwartet vorkommen, wenn es Jesus gefordert hätte. Sie fragen also ihn: Warum weichen deine Jünger von dem durch die Ueberlieferung der Väter und den allverehrten Johannes geheiligtem Gebrauche des Fastens ab? Warum fasten wir viel und deine Jünger nicht? Sie halten „viel fasten“ für etwas ausgemacht Gutes, darum heben sie dieß hervor und betonen eben dadurch auch das „nicht fasten“ der Jünger. Bei ihnen mache das Fasten eine wesentliche Uebung der Gottseligkeit aus, bei den Jüngern Jesu finde es sich gar nicht — woher diese Abweichung? — Ueber das Fasten vrgl. VI, 16.

15. Und Jesus erwiderte ihnen: Können wohl die Gefährten des Bräutigams trauern, so lange der Bräutigam mit ihnen ist? Es werden aber Tage kommen da der Bräutigam von ihnen genommen wird, und alsdann werden sie trauern.

Wie bei seiner vorigen Antwort so geht Jesus auch hier auf den Geist und das Motiv seiner Handlungsweise ein und zeigt ihren Zusammenhang mit seiner ganzen Aufgabe, wornach er nur so und nicht anders könne. Er sucht Kranke auf weil er der Arzt ist, er läßt seine Gefährten (Freunde Jünger) nicht fasten weil er der Bräutigam ist. Fasten ist ein Zeichen der Trauer. Wenn nun seine Erscheinung und sein Wandel auf Erde ein Gegenstand der Freude und Danksagung ist, wie sollte er seine Jünger fasten d. i. trauern lassen? Wo die Seelenstimmung der äußern Handlung — sofern sie ihrer Natur nach indifferent ist und nur Abbild des Innern sein soll — nicht entspricht, wird letztere zu einer bedeutungslosen ja verderblichen Uebung. Im Nachsatze den wir noch besonders betrachten werden, zeigt Jesus hinreichend, daß er das Fasten selbst nicht verwerfe sondern nur den Spruch des Weisen beachtet wissen wolle: „Alles hat seine Zeit“.

Die messianische Zukunft wird von den Propheten durchweg als eine Zeit der Freude des Jubels und der Danksagung bezeichnet. Wenn die Jünger wahrhaft glaubten, daß in Jesus Christus der Messias gekommen sei, wie sollten sie auf den Gedanken kommen zu fasten d. i. zu trauern? Wer legt Zeichen der Trauer an wo

alle seine Gebeine frohlocken? Wer fastet am Tage den der Herr gemacht, da es heißt: kommet und laßt uns fröhlich sein?

Das von Jesus gebrauchte Bild ist uns seiner Bedeutung nach hinlänglich bekannt. Er selbst ist der Bräutigam das Menschengeschlecht (die Kirche) seine Braut; die Gefährten (Begleiter Freunde) des Bräutigams sind seine Apostel; sie führen ihm seine Braut zu („folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen") und wohnen der Hochzeitsfreude bei, d. i. nehmen an der messianischen Seligkeit Theil. Die Hochzeitsfeierlichkeiten dauerten mehrere Tage. Niemanden konnte es da einfallen oder auch nur erlaubt sein zu fasten, eben so wenig den Aposteln.

Im zweiten Satze müssen wir vor allem den Ausdruck „genommen werden" beachten. Er deutet auf eine gewaltsame Unterbrechung der Hochzeitsfreude hin, denn im messianischen Reiche sollte sie ewig dauern. Wer wird den Messias wegnehmen, wenn er einmal gekommen ist, und wer die Freude trüben die seinen Fußspuren folgt? Denn also lautet das Verheißungswort: „Siehe ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde, daß man nicht mehr gedenkt des Früheren und daß es nicht mehr in den Sinn kommt: sondern ihr werdet frohlocken und jubeln ewig in dem was ich erschaffe; denn sieh' ich schaffe Jerusalem zur Wonne und sein Volk zur Freude (Js. LXV, 17, 18)".

Wenn nun aber doch das Unerhörteste eintritt, daß der Messias genommen der Bräutigam seinen Freunden entrissen wird, — wahrlich das werden Tage der Trauer für sie und die Braut sein: da werden sie fasten. Was hier Jesus gleichsam nur in einem schmerzlich wehmüthigen Blicke auf die kommenden Dinge kurz andeutet, verkündet er noch oft seinen Jüngern: seinen gewaltsamen Tod und die schweren Heimsuchungen und Prüfungen welche ihrer harren.

Alsdann werden sie fasten.*) Wie lange wird aber diese Zeit der Trauer und schmerzlichen Erwartung dauern? Erschrecken

*) Meyer hat recht: „in τότε liegt nur die angegebene bestimmte Zeit nicht alle Folgezeit" — und Berlepsch ereifert sich umsonst dagegen; aber was Beide nicht beachteten ist, daß die Zeit dieses τότε nicht die von seinem Tod bis zu seiner Auferstehung son-

wir nicht vor der Antwort: bis zu seiner zweiten Ankunft! Es unterliegt keinem Zweifel, daß Jesus Christus die ganze Zwischenzeit vom Ende seiner ersten bis zum Beginne seiner zweiten Ankunft als Tage der Trübsal oder wie er selbst noch bezeichnender sagt als Tage der „Geburtswehen" verkündet. Seine Apostel lebten der Erwartung daß diese Tage kurz sein werden, und von derselben Voraussetzung geht auch Jesus Christus aus; allein unterdessen sind achtzehn Jahrhunderte verflossen und diese Tage sind noch nicht vorüber. Noch immer ist die Zeit von der das Wort des Herrn gilt: „alsdann werden sie fasten", und auch die Kirche ist immer noch eine trauernd und sehnsüchtig harrende Braut.

16. Niemand aber näht ein Stück rohen Zeuges auf ein altes Kleid, denn es reißt nach seiner ganzen Ausdehnung vom Kleide und ärger wird der Riß.

Jesus hatte zuvor in einer schönen Allegorie gezeigt, daß seine Jünger gemäß der Stellung die sie im Reiche Gottes einnehmen, als Freunde und Begleiter des Bräutigams nicht als bloße Zeugen und Zuschauer der Hochzeitsfeier gleich den Johannisjüngern nicht fasten könnten. Es würde ihrem neuen Leben nicht entsprechen. Nun zeigt er in zwei (vrgl. V. 17) anschaulichen aus dem häuslichen Leben genommenen Beispielen, daß sie nicht fasten dürften. Es würde ihrem neuen Leben schaden. Denn das innere Leben des Menschen darf nicht aus heterogenen Dingen zusammengestückt werden. Wenn es gedeihen soll, muß es um ein neues Bild zu gebrauchen aus Einem Gusse sein, indem es nur so in seinem Bestande gesichert und zu einer weitern Entwicklung befähigt wird. Fasten der Jünger würde, da es in directem Gegensatze zu ihrem Lebensstande ist, eben so schaden als ein neuer Fleck auf

---

dern bis zu seiner zweiten Ankunft ist. Die Auferstehung bildet keinen Zeitabschnitt in den Perioden des Reiches Gottes. de Wette: „Der Grund, womit die Katholiken ihr Fasten rechtfertigen, daß die Christen nach Jesu Tod und wegen desselben trauern müßen, liegt gewiß nicht im Sinne Jesu. Eine solche Trauer, wie den Jüngern ziemte, ziemt uns nicht." Warum nicht? Es heißt: alsdann werden sie trauern. Dieses alsdann dauert noch immer fort.

einem alten Kleide. "Jetzt noch, lautet die Erwiderung des Herrn, ist für meine Jünger die Zeit unbefangener Freude in ihrem Zusammenleben mit mir, jetzt noch sollen sie den Trost der Menschenfreundlichkeit Gottes ganz ungetrübt kosten und so erstarken für jene Tage die ihnen noch bevorstehen. Fasten bei einer solchen Seelenstimmung bei einem solchen von Gott gewollten seligen Zusammenleben mit mir — und welches Herz faßt wohl die Seligkeit der Apostel in ihrem täglichen Umgange mit Jesus Christus? — wäre unnatürlich und würde sie vom Geiste meiner Lehre mehr entfernen als damit vertraut machen. Es würde eine Störung in ihr geistiges Wachsthum bringen und Aengstlichkeit und Haften an äußern Formen oder principielle Verkennung des Evangeliums d. i. die Häresie (Schisma) zur Folge haben. *)

Da Jesus ein Beispiel aus dem täglichen Leben gebraucht,

---

*) Chrysost. sieht in den Worten Jesu eine Nachsicht gegen die Schwäche der Apostel, so daß sie der Herr den Vorwürfen der Johannisjünger gegenüber entschuldigte: „Noch sind sie nicht stark sondern bedürfen vieler Nachsicht, denn sie sind noch nicht durch den Geist erneuert worden. Da sie aber noch so beschaffen sind, darf man ihnen nicht schwere Gesetzeslasten auflegen." Und er verknüpft damit eine ausgedehnte Ermahnung über die wahre Nachsicht und freundliche Gewinnung für das Evangelium. Ebenso Hieron.: Donec renatus quis fuerit . . . non potest severiora jejunii et continentiae sustinere praecepta. Nach ihnen Mald. (Nec dubium est, quin velit Christus docere, esse genus vivendi ad discipulorum captum consuetudinemque accommodandum) Kistemaker, Maßl u. A. A. auch das neueste Bibelwerk: „Das alte Kleid und die alten Schläuche sind Bild der menschlichen Schwäche der Jünger; hätte ihnen Jesus strenge Lebensweise besonders Fasten auferlegt, so hätte er sie mehr abgeschreckt, als an sich gezogen." Allein sollte denn das Fasten denen welche alles um Jesu willen verlassen hatten, gar so schwer fallen? Was sie als Johannes-Jünger konnten (denn mehrere von den Aposteln waren Johannesjünger gewesen), sollten sie als Jesu-Jünger nicht mehr vermögen? Man muß das Verhältniß der Apostel zu Jesus ziemlich locker und äußerlich denken, wenn man glaubt, daß sie durch Fasten abgeschreckt worden wären. Es drängt sich uns im Gegentheile der Gedanke auf, daß wenn das statt gesunden Jesus gerade Fasten gefordert hätte.

ergibt sich leicht, daß wir die einzelnen Ausdrücke nicht pressen dürfen. Das Stück „rohen Zeuges“ ist ungewalktes (nicht gewässertes und zubereitetes) Tuch das sich in der Näße zusammenzieht und somit die Naht zerreißt. Dabei liegt auf: „altes Kleid“ kein besonderer Nachdruck, es bezeichnet nur ein schon gebrauchtes Kleidungsstück das gegen die Näße keine solche Empfindlichkeit hat. Das Gleichniß mag schon in Uebung gewesen sein, denn es ließ sich auf gar viele Dinge anwenden; jedenfalls lag es dem Hebräer der jede ungleichartige Verbindung verabscheute besonders nahe.

Gut bemerkt Baumgarten Crusius: „Vers 16 ist eine wichtige Stelle und schon von Marcion so genommen. Sie ist bedeutend gegen die alte unbedingte Annahme von Akkommodationen Jesu in Lehre und Handlungsweise.“ Dagegen ist verfehlt, wenn er folgendes als Sinn der Erwiderung Jesu aufstellt: „Weder das Leben (V. 16) noch der Geist (V. 17) seiner Sache passe zu dem bisherigen jüdisch religiösen Wesen.“ Denn daß „Fasten“ auch zu seinem Leben und zu seinem Geiste passe (nur nicht jetzt) hat er selbst V. 15 („alsdann werden sie fasten“) deutlich genug gesagt.

17. Noch schüttet man neuen Wein in alte Schläuche: anders reißen die Schläuche und der Wein fließt aus und die Schläuche gehen zu Grunde. Sondern man schüttet neuen Wein in neue Schläuche und beide werden erhalten.

Man bedient sich im Morgenlande noch heutzutage lederner Schläuche (statt unserer Fässer) zur Aufbewahrung und zum Transporte des Weines. Der gährende neue Wein braucht neue elastische Schläuche, alte starre würden bersten.

Die Bedeutung dieses Bildes ist in der Erklärung des ersten schon mit enthalten. Doch wir dürfen um einen Schritt noch weiter gehen und zugleich darnach fragen, ob dieses zweite Bild nicht auch zugleich einen selbstständigen und vom vorigen wenigstens in Etwas verschiedenen Sinn habe. Schon der Umstand der Wiederholung möchte dafür sprechen. Und in der That liegt ihm ein tiefer Sinn von allgemeiner und umfassender Bedeutung zu Grunde den wir kurz und bestimmt etwa in folgenden Worten geben könnten: Für die Aufnahme des christlichen Geistes genügt die alttestamentliche

Gerechtigkeitsstufe im Sinne ihrer Traditionen nicht. Fasten und andere leibliche Uebungen befähigen an sich — wie es die Johannisjünger meinten und darum zu einem Vorwurf gegen die Apostel gebrauchten — zur Erkenntniß und Annahme des Evangeliums dieses neuen Weines nicht. Der ganze Mensch muß umgestaltet und neu werden. Aber das geht unsichtbar und allmählig durch die innerlich wirkende Gnade (nicht durch äußere Werke) von statten. Wenn die Johannisjünger Fasten fordern als ein nothwendiges Mittel zur Aufnahme der messianischen Botschaft und nicht viel mehr und wesentlich die Herzensbereitung (nach dem Worte ihres eigenen Meisters: „Thut Buße!), so heißt dieß neuen Wein in alte Schläuche schütten: die Schläuche werden zerreißen, und der Wein wird ausfließen d. i. diese Uebungen werden zum Ueberdruße und des neuen Lebens werden die darnach thun nicht theilhaftig. Was ihnen der alte Glaubensstand bot geben sie auf, und die Güter des neuen erhalten sie nicht und gehen so zu Grunde.

Beachten wir noch, daß auch der neue Geist nicht ohne Formen ist; der neue Wein wird nur in neue Schläuche geschüttet. Es wird also auch die evangelische Verkündung ihre Formen und Vorschriften für das Leben haben: sie sind anders als die bisherigen alten, aber nicht laxer unbestimmter freier, sondern nur in so ferne neu als sie vollkommen sind.

18. Während er dieses zu ihnen sprach, siehe kam ein Vornehmer herein betete ihn an und sagte: Meine Tochter ist so eben verschieden, aber komm lege ihr deine Hand auf und sie wird leben.

19. Und Jesus stand auf und folgte ihm mit seinen Jüngern.

Jesus hatte nach dem Mahle das Haus des Matthäus nicht gleich verlassen. Wie gewöhnlich geschah mögen sich in der Wohnung viele Menschen um ihn versammelt haben, seine Worte zu hören und in seiner Nähe zu sein. Während dieser Zeit, da Jesus noch mancherlei sprach und freundlich umging mit den Zöllnern und Sündern die nicht wenige Fragen und Herzensangelegenheiten vorzutragen hatten, brachten auch die Pharisäer und Johannisjünger ihre Bedenken an, die freilich in wesentlichem Unterschiede von denen der

Zöllner nicht ihre eigene Person und Handlungsweise sondern die Jesu Christi betrafen. Der Herr antwortete auch darauf und zwar in einer Weise, daß es zugleich für die anderen Zuhörer belehrend und von Wichtigkeit war. Und siehe indem er noch redete, kam ein vornehmer Mann dessen einziges Kind so eben gestorben war, und bat ihn um Hilfe und Jesus stand sogleich auf und folgte ihm.

Jener heilige Tag hatte sich dem Evangelisten unauslöschlich tief eingeprägt, weßhalb er alle Vorgänge an demselben in genauem Zusammenhange gibt und wir, obwohl er sonst den geschichtlichen Faden (wenigstens wie es in Vergleich mit den andern Evangelisten scheint) öfter unterbricht, hier bei seiner Darstellung stehen bleiben dürfen. Indeß berichtet er nur die Thatsache der wunderbaren Hilfe Jesu und umgeht manche rührende Züge welche die andern Evangelien besonders Markus (V, 22—43) aufgenommen und uns überliefert haben.

Ein solcher bloß summarischer Bericht unseres Evangelisten der doch Augenzeuge war, hat manche Bedenken erregt; denn er scheint hauptsächlich in zwei Stücken mit Markus in Widerspruch zu stehen, einmal darin daß nach Markus der Hilfesuchende sagt: „Meine Tochter ist am Sterben“ nicht: sie ist so eben gestorben; dann daß die Blutflüssige geheilt wird, ehe Jesus zu ihr ein Wort redet (vrgl. unten die Erkl. zu V. 22.)

Bleiben wir zunächst beim ersten Punkte stehen. Die Erzählung bei Markus ist so einfach und rührend, daß wir derselben ohne Bedenken den Vorzug der historischen Genauigkeit in den Einzelnheiten geben müßen. Das Mädchen war also noch nicht gestorben rang aber mit dem Tode, und der trostlose Vater suchte Hilfe beim Herrn. Unterwegs trifft ihn die Trauerbothschaft vom Tode seines Kindes. Das Alles umgeht Matthäus.

Wir haben nicht nothwendig, in einem unfruchtbaren harmonistischen Bestreben zu künstlichen Erklärungsversuchen unsere Zuflucht zu nehmen, wie sie sich bei den Aeltern finden, als habe z. B. (nach Mald.) der bittende Vater beides gesagt: „Meine Tochter ist am Sterben“ und dann noch „sie ist gestorben;“ *) oder als habe er

*) Probabilius est, utrumque dixisse, et in extremis esse, et jam esse mortuam.

in zärtlicher Aengstlichkeit gesprochen: „Sie ist am Sterben und wird wohl schon gestorben sein.“*) Man fühlt zu sehr, wie willkührlich solche Versuche sind und daß sie dem einfachen evangelischen Berichte eher schaden als nützen. Jairus (so hieß der Vater) hat zu Jesus eben so wenig beide Worte zugleich gesprochen, als die Kreuzesüberschrift alles zugleich enthielt: „Jesus von Nazareth der König der Juden (Joh. XIX, 19)“ und: „Dieser ist Jesus der König der Juden (Matth. XXVII, 37)“ und: „Dieser ist der König der Juden (Luk. XXIII, 38)“, endlich noch die kürzeste Formel: „Der König der Juden (Mark. XV, 23).“ Oder um ein anderes Beispiel anzuführen, als Jesus die Einsetzungsworte der hl. Eucharistie nach den verschiedenen Formeln, wie sie sich in den Evangelien und bei Paulus finden, zugleich sprach. Die Lösung der Differenz an unserer Stelle kann nicht schwer fallen. Markus gibt geschichtlich getreu die Worte des Jairus, während ihn Matth. der den Vorgang summarisch zusammenfaßt so reden läßt; denn ein Widerspruch in der Sache findet nicht statt. Dabei bleibt uns nur die Frage nach dem etwaigen Beweggrunde der den Matth. geleitet haben mag. Man hat aus diesem Umstande einer so freien und summarischen Behandlung zwei voreilige Folgerungen gezogen, erstens die der persönlichen Unfähigkeit des Matth. zu anschaulicher Darstellung und zweitens eine noch bedenklichere die der Verdächtigung des Evangeliums selbst. Der Verfasser verrathe durch diese Unbestimmtheit, daß er nicht wohl Augenzeuge sein könne.**) Wir

---

*) S. Chrysostomus et Theophyl., defuncta est, inquiunt, i. e. morti proxima: solent enim miseri aerumnas suas augere et calamitates exaggerare. Corn. a L., doch bemerkt er selbst: Matthaeus brevitati studens, rei gestae substantiam potius perstringit, quam historiae seriem enarret.

**) Olshausen: „Das Factum selbst, daß Matthäus ungenau, scheinbar nicht als Augenzeuge erzählt, ist daher auch hier wieder unverkennbar — nur fragt sich, ob die Folgerungen aus diesem Factum richtig sind, wenn man dem Matthäus deßwegen das Evangelium abspricht. Ein großer Mangel an Anschaulichkeit in der Darstellung, an Auffaßungsgabe der äußern Verhältniße ist alles, worauf man mit Sicherheit hieraus schließen kann. Dieß zuzugeben gestattet aber der Charakter eines Apostels sehr füglich u. s. w.“

mögen kurz erwidern: Der Augenzeuge eines außerordentlichen Vorganges faßt sich in der Regel am kürzesten. Es drängt ihn, das mitzutheilen was in dem was er gesehen das Außerordentliche und Unerhörte ist; alles Andere dem Gewöhnlichen Angehörige was sich sonst noch und überall findet, betrachtet er als Nebensache die der Erwähnung eben so wenig werth sei als er darauf achtet. Der Eindruck eines Vorganges auf den Zuhörer aber ist ein ganz anderer als der auf den Zuschauer. Das unmittelbar Bewältigende in der Sache übt über diesen nicht mehr dieselbe Kraft und ihn interessiren nun eben so sehr die Einzelnheiten als sie dem Augenzeugen gleichgiltig sind; er sucht durch sie den unmittelbaren Eindruck zu ersetzen. Die Todtenerweckung machte auf Matth. der das Mädchen hernach sah vielleicht persönlich kannte, einen so tiefen gleichsam alles verschlingenden Eindruck, daß er darüber auf die begleitenden wenn auch noch so rührenden Einzelnheiten gar nicht mehr achtete, während sie für die Nicht-Augenzeugen (Mark. und Luk.) von höchst anziehender Gewalt waren. Was gegen Matth. sprechen soll ist gewiß viel richtiger ein Zeugniß für ihn. Man läßt sich von denen welche mit kecken Behauptungen frischweg hervortreten, leider nur zu oft einschüchtern.

Ebenso trifft aber auch der andere dem Evangelisten oft gemachte wenn gleich mildere Vorwurf nicht zu, als fehle ihm die Fähigkeit zu einer anschaulichen Darstellung; denn um genau zu sein braucht es keine andere Eigenschaft als die der Aufmerksamkeit. Streng genommen würde also der Satz so lauten: Dem Evangel. Matth. fehlte die nothwendige Beobachtungsgabe; er war nicht im Stande alles auch das scheinbar Unbedeutende zu beachten und zu würdigen. Aber wer wird das von einem Apostel sagen und insbesondere von Matth. dem wir die unvergleichliche Bergpredigt verdanken und der in seinem Evangelium so Vieles hat was die Andern umgingen? Diese seine Art einer durchweg summarischen Darstellung liegt vielmehr in seinem Charakter. Matth. hält sich absichtlich kurz und umgeht das bloß Aeußerliche wenn es auch noch so anziehend und rührend war, um die Hauptsache rein und lauter an's Licht zu stellen. Er besorgte, daß man am bloß Zufälligen haften bleibe und das Leben Jesu nur mehr wie eine rührende Komödie (das Wort in seinem guten Sinne genommen)

betrachte. Er scheute die nahe liegenden poetischen Ausschmückungen und die Ausartung der Geschichte in Legende. Er hatte das zu besorgen, denn der jüdische Charakter war, wie wir an der Targumim zum Alten Testamente und den Apokryphen des Neuen Testamentes sehen, sehr zur Legende geneigt. Diese Besorgniß war schon zu seiner Zeit nicht unbegründet. Die Umgestaltung seines eigenen Evangeliums in den Händen der Judenchristen liefert den Beweis. Um solches zu verhüten beschränkt sich Matth. überall strenge auf die historische Hauptsache. Es entspricht auch sonst seinem strengen Charakter nach dem Berichte der Alten, und die Verschiedenheit von Mark. und Luk. hierin ist eine Verschiedenheit des Charakters. In dem Leserkreise für den diese ihre Evangelien bestimmten, war eine solche Ausartung weniger zu befürchten. Da hätte das scheinbar trockene Referat des Matth. weniger zugesagt, weil die Vorbildung eine andere war.

20. Und siehe, ein Weib das seit zwölf Jahren einen Blutfluß hatte, kam von rückwärts herzu und berührte den Saum seines Kleides.

21. Denn sie dachte bei sich selbst.: Wenn ich nur sein Kleid anrühre, wird mir geholfen werden.

Die Art des Blutflusses wird nicht angedeutet; er mag, da er so viele Jahre dauerte, periodisch gewesen sein. Da der Blutfluß unrein machte und überhaupt zu den Krankheiten gehört von denen man nicht gerne redet, scheute sich die Frau den Herrn öffentlich um Hilfe anzuflehen. Aus Schamhaftigkeit trat sie von rückwärts herzu; desto stärker war aber ihr Glaube wenn gleich äußerlich. Wie sich nemlich das Gift der Krankheit durch bloße Berührung fortpflanzt, so glaubte sie an eine gleiche Fortpflanzung der Jesu innewohnenden Heilkräfte von denen sie schon Zeuge gewesen. Wer mit Jesus in Berührung komme der nehme Theil an dem von ihm ausströmenden Leben. Der „Saum" sind die Quasten welche der Jude an den vier Enden seines Oberkleides (Mantels) trug, die sogenannten Schaufäden.*) Sie waren das Kennzeichen des

*) „Und der Herr sprach zu Moses: Rede zu den Kindern Israel und sprich zu ihnen, daß sie sich Schaufäden (ציצת) machen an die

Juden sein öffentliches Glaubensbekenntniß, und das Weib glaubte vor allen durch sie der Heilkraft Jesu theilhaftig zu werden. Was die Hörner am Altare welche der Hilfesuchende umfaßt, das war in den Augen des Weibes der Saum am Kleide Jesu.

Man könnte zwar und scheinbar einfacher auch erklären: Das Weib dachte: wenn ich nur den äußersten Rand seines Kleides berühre (nicht sein ganzes Kleid) so wird mir geholfen; der Art stark war ihr Glaube. Aber in diesem Falle würden wir erwarten: Und siehe, ein Weib trat herzu und berührte sein Kleid; denn sie dachte bei sich selbst: wenn ich auch nur den Saum seines Kleides berühre so werde ich gesund. Noch ist zu beachten, daß Mark. den Ausdruck „Saum seines Kleides“ nicht hat, wohl aus dem Grunde weil seinen Lesern die Bedeutung welche der Saum am jüdischen Kleide hatte, unbekannt war. Endlich: das griechische Wort (κράσπεδον, Saum) ist selbst in das Aramäische zur Bezeichnung der Schaufäden übergegangen; der hebräische Leser konnte also an nichts anderes als an sie denken.

Da man die Schaufäden am Mantel (Oberkleide) hatte, ihn aber über der Schulter wie eine Art Shawl trug, konnte die Frau den Saum berühren, ohne sich auf den Boden zu bücken, was aufgefallen wäre. Jesus trug dieses Abzeichen des Judenthums an sich; denn „Gott sandte seinen Sohn geboren aus dem Weibe unterthan dem Gesetze, auf daß er die unter dem Gesetze loskaufte (Gal. IV, 4)“.

22. Jesus aber wandte sich um sah sie und sprach: Sei getrost Tochter! dein Glaube hat dir geholfen. Und das Weib war von jener Stunde an geheilt.

Zipfel ihrer Kleider, und sie sollen an die Schaufäden des Zipfels eine purpurblaue Schnur ansetzen. Und das sei euch zu Schaufäden, daß wenn ihr sie ansehet, ihr euch erinnert aller Gebote des Herrn und ihr sie thut.“ Nach und nach faßte man mit diesen Quästchen (ציצת) das ganze Oberkleid ein, so daß es um und um einen Saum hatte. Weil dazu Zizit nicht mehr paßte, gebrauchten die Rabbinen geradezu das griechische Wort κράσπεδον vrgl. das targumische כְּרוּסְפְּדִין Buxt. lex. f. 1097.

Vielleicht zeigt sich an keiner Erzählung so augenscheinlich als an dieser, daß Matth. ganz absichtlich Einzelnheiten umging, damit man auf sie nicht ein falsches Gewicht lege. Wenn wir den ausführlichen Bericht bei Mark. lesen, so macht er den Eindruck, als ob die Heilung unwillkührlich von Jesu ausgeströmt sei, gerade wie es sich die Frau vorgestellt und erwartet hatte. Das war nun nicht der Fall; Jesus wußte um das Weib, und die Heilung ging von seinem Willen aus. Um eine solche Verirrung zu verhüten, schwieg Matth. von den weitern Zwischenvorfällen ganz und wie wir sehen aus wohlbegründeter Absicht. Alles Magische Aeußerliche sollte von Jesus ferne gehalten werden.

Der Glaube dieses Weibes war groß aber äußerlich, und ihr fehlte der Muth eines offenen Geständnisses. Auch der Glaube des Jairus ist rührend, doch meinte er, daß der Herr sein Töchterlein sehen müße. Darum konnte Jesus vom Hauptmann sagen: Einen solchen Glauben habe ich selbst in Israel nicht gefunden. Aber Jesus half nichts destoweniger Beiden; denn er kommt unserer Schwachheit entgegen und hilft unserm Unglauben auf.

In den Worten: "dein Glaube hat dir geholfen" schreibt Christus dem Glauben der Frau zu, was wie sie wohl wußte nur von ihm ausgehen konnte. Durch ihren Glauben wurde sie für die Heilung empfänglich und derselben würdig. Doch sagt Jesus absichtlich nicht (wie beim Hauptmann): "dir ist geschehen wie du geglaubt hast", um ihren Sinn von einer äußerlichen Wechselwirkung die etwa bei ihrer Heilung stattgehabt, abzubringen. Nicht weil sie sein Kleid berührt hat wurde ihr geholfen, sondern weil sie geglaubt hat. Das legt er ihr nahe in den Worten: dein Glaube hat dir geholfen.

Nach Eusebius (Kirchen-Gesch. VII, 17) war die Frau eine Heidin aus Paneas mit Namen Veronika (d. i. Berenike); sie ließ Jesu aus Dankbarkeit ein Denkmal vor ihrem Hause setzen das später der Kaiser Julian zerstörte. Eusebius sah die Statue selbst († 338); Julian regierte von 361—363. Doch kann die Erzählung welche sich auch in den Apokryphen findet (Evang. Nicod. bei Thilo I, 561), eine Legende sein die sich an eine mißdeutete Bildsäule knüpfte.*)

*) Vrgl. Heinichen 10 Exc. zu Euseb.

23. Und da Jesus in das Haus des Vornehmen kam und die Flötenspieler sah und die Leute welche (Trauer=) Lärm machten, sprach er:

24. Gehet fort! denn das Mädchen ist nicht gestorben sondern schläft. Und sie lachten über ihn.

Die Todtenklage geht bei den Israeliten obwohl ihrer das Gesetz nicht erwähnt, bis auf die patriarchalische Zeit zurück. Als Joseph in Aegypten seinen Vater begrub „hielten sie eine große und sehr schwere Klage (I Mos. 410).“ Auch David erhob (mit den Seinigen) eine laute Klage um Saul und Jonathan (2 Sam. I, 17 — 20). Später gab es eigene Klageweiber und zu ihnen gesellten sich bald Trauermusikanten besonders Flötenspieler. Nach dem Talmud sollte auch der ärmste Israelit zur Todtenklage um sein Weib wenigstens zwei Flötenspieler und eine Klagefrau bestellen.

Eine anmuthige Beschreibung der ägyptischen Todtenklage (heutzutage) welche zugleich auf unsere Stelle paßt, und besonders den Ausdruck „lärmende Menge“ erklärt, gibt Schubert: „Wenn der (Todes=) Kampf geendet ist drückt man dem Verstorbenen die Augen zu, die anwesenden Männer rufen den auswendig gelernten Spruch: Allah, es ist keine Kraft noch Macht außer in Gott; wir gehören Gott an und müßen zu ihm zurückkehren, Gott habe Erbarmen mit ihm (dem Gestorbenen). Die Frauen aber erheben das durchdringende, laute Klagegeschrei (den Welweleh oder Wilwal) untermischt mit Aeußerungen des Schmerzes, wie sie die Natur oder angelernte Sitte ihnen eingibt. Unter den ländlich sittlichen hört man auch die rührenden: o Theurer (ja ezzih); o mein Vater (ja abuja). Sobald der Wilwal vernommen wird, kommen auch die Nachbarinnen und stimmen in die laute Klage ein. Hierauf verstummt diese; die Verwandtinnen des Verstorbenen sitzen mit verhülltem Haupte schweigend auf dem Divan, dessen Polster ebenso wie die Teppiche zum Zeichen der Trauer umgekehrt worden sind. Nun treten die Neddabehs oder Klageweiber herein ins Zimmer. Die, welche ihren Chor anführt, hat sich vorher genau nach den Umständen und Familienverhältnißen nach den gewöhnlichsten Ausdrücken und Redensarten des Verstorbenen erkundigt; sie erzählt jetzt von diesen, stellt in dieser Erzählung mit theatralischer Kraft die Weise dar, in welcher der nun Hingeschiedene am Morgen, oder wenn er an sein Tagesgeschäft ging, oder am Mit=

tag und Abend wenn er wiederkehrte, die Seinen begrüßte; sie beschreibt einzelne vorzüglich rührende Züge aus seinem Leben, dazwischen bejammert sie ihn und die andern Neddabehs stimmen in die Klage ein." *)

Aus dem Umstande der Klage sehen wir leicht, daß das Mädchen als der Vater Jesum aufsuchte noch nicht gestorben war. Er hätte nothwendig einstweilen die Todtenklage eingestellt. Auch ergibt sich, daß sich der Herr auf dem Wege ziemlich aufhielt, sonst wäre er den Klägern zuvorgekommen. Er wollte dieß: die Erweckung eines Todten sollte über allen Zweifel erhoben werden.

Jesus suchte die Menge fern zu halten; aber er konnte nicht sagen: Geht fort, ich will das Kind aufwecken! Dagegen sträubte sich sein ganzes Wesen. Er verhüllt überall seine Wunder statt sie ans Licht zu ziehen. Auch würde er (abgesehen davon) seinen Zweck nicht erreicht haben; denn das Schauspiel einer Todtenerweckung würde die Leute angezogen und zudringlich gemacht haben. Deßhalb sagt er: das Mädchen ist nicht gestorben sondern schläft! Die Leute lachten, denn er hatte ja das Kind noch gar nicht gesehen; doch wichen sie zurück. Sie verstanden seine Worte im Allgemeinen recht wohl: das Kind werde wieder lebendig werden. Aber weil noch kein Todter lebendig geworden ist, und sie an eine Todtenerweckung nicht dachten, lächelten sie über ihn. Das Kind war todt; das wußten sie recht wohl; daß der Tod für dieses Kind nur ein Schlaf war, sahen sie hernach und priesen Gott. Es deutet nichts darauf, bei diesen Leuten einen ausgesprochenen Unglauben an die Wundermacht Jesu und ein directes Höhnen auf sein Unterfangen vorauszusetzen. Sie lachten wie man so gerne lacht bei Dingen die man besser zu wissen meint.

25. Als aber die Menge entfernt war, trat er hinein und nahm das Mädchen bei der Hand und es stand auf.

26. Und der Ruf davon verbreitete sich über jene ganze Gegend hin.

Die ganze Erzählung besonders nach dem Schlusse: "und der Ruf davon verbreitete sich über jene ganze Gegend" deutet darauf,

*) Reise in das Morgenland II, S. 125, 126.

daß die Leute den Vorgang für eine wahre Todtenerweckung hielten. Anders hätte die Sache kein großes Aufsehen machen können. Daß der Evangelist selbst denselben Glauben hatte, sehen wir aus der Art seiner Darstellung und kann um so weniger einem Bedenken unterliegen, als es die einzige Todtenerweckung ist von welcher er Bericht erstattet.*) Aber bei alldem hat man doch die Frage aufgeworfen, ob das Mädchen wirklich todt war, und Manche unter den Neuern haben sie verneint. Neander**) läßt die Sache unentschieden obwohl er sich zum letztern hinneigt, Olshausen***) verneint sie bestimmt und in eigenthümlich decisiver Weise Berlepsch. Sie Alle urgiren den Ausdruck Jesu: "das Mädchen ist nicht gestorben sondern schläft", und Berlepsch der Art daß er sagt, Jesus hätte gelogen, wenn das Mädchen wirklich todt gewesen wäre.****) Man muß über eine solche Folgerung staunen; als ob die Leute gar nicht im Stande gewesen wären, den Worten Jesu einen bildlichen und naheliegenden Sinn beizulegen, nemlich: "das Mädchen ist nicht gestorben so daß es der Trauerfeierlichkeiten bedürfte, sondern sein Tod ist der Folge nach ein Schlaf, weil es wieder zum Leben zurückkehren wird". Nichts scheint einfacher. Denn daß Jesus von einem Scheintode gesprochen, hätte ihnen noch viel abentheuerlicher vorkommen müßen, da er ja das Kind nicht gesehen hatte. Diesen den Worten Jesu rein aufge-

*) Daß wir einen solchen Bericht von ihm zu erwarten haben, sehen wir aus XI, 5.

**) „Aus dem Charakter, in welchem Christus handelte, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Geschichte läßt sich allerdings schließen, daß er (Jesus) vielmehr in Beziehung auf den Erfolg als die Beschaffenheit des Zustandes dieß gesprochen hat, wenn auch alle Umstände es wahrscheinlich machen, daß es nur der Zustand eines Scheintodes war." S. 329.

***) „Der Gegensatz: οὐκ ἀπέθανε, ἀλλὰ καθεύδει, den alle drei Evangelisten wörtlich wiederholen, gestattet keine Ausweichung. Wir haben folglich hier keine eigentliche Todtenerweckung, indem das Kind vermuthlich in einer tiefen Ohnmacht lag." S. 327.

****) Christus apertissime dixit: non mortua est puella, sed dormit, ergo, si revera fuisset mortua, Christi verbis inesset mendacium et peccatum.

drungenen Sinn könnten sie nur haben, wenn er zuerst das Kind angesehen und dann zu den Trauerleuten herausgekommen wäre mit den Worten: „Gehet heim, das Mädchen ist nicht gestorben, es schläft nur“. Aber betrachten wir den Ausdruck nochmal. Wenn man Jesum so sehr beim Worte nimmt, daß man es geradezu eine Lüge nennt, falls das Mädchen gestorben war, sind seine Worte: es schläft, dann nicht auch eine Lüge? Denn daß es nicht schlief ist gewiß, und der Scheintod heißt nirgends Schlaf.

Um zu zeigen wie ganz unwillkührlich sich im Allgemeinen das richtige Verständniß dieses Ausspruches Jesu aufdrängte, genüge auf eine volksthümliche Vorstellung hinzudeuten, welche man von der Seele unmittelbar nach dem Tode hatte. Die Seele soll nemlich nach den Rabbinen nicht gleich in die Unterwelt hinabsteigen, sondern drei Tage lang den Leib umschweben und in ihn zurückzukehren trachten. Darum blieben die Gräber, wie wir es bei jenem von Lazarus in Bethanien sehen, drei Tage offen und wurden erst am vierten Tage geschlossen; darum war die Trauer am dritten Tage am größten.*) Während dieser Zeit war eine Rückkehr der Seele wenigstens theoretisch möglich, und konnte man von einem Verstorbenen sagen: „er ist (noch) nicht todt, er schläft“, wenn man auch denjenigen auslachte der in einem concreten Falle sagte: „der und der Mensch ist nicht gestorben“ d. i. die ringende Seele wird wieder zurückkehren; denn daß dieß nicht geschehe, wußten die Juden aus der täglichen Erfahrung so gut als wir.

---

*) Vajikra R. XVIII: toto triduo anima volat super corpus, exspectans ut redeat. Bereschit R. c. 7: Summus vigor luctus non est nisi die tertio. Triduum enim anima vagatur circa sepulcrum exspectans ut redeat in corpus. Cum vero videt aspectum faciei immutari, recedit corpusque relinquit. Noch andere Stellen siehe Wetst. ad Joh. XI, 39. Die ägyptischen Mohammedaner haben diesen Glauben noch. Man ersieht es aus ihren Todtenfeierlichkeiten und aus dem Umstande, daß sich manche von ihren Heiligen nach ihrem Tode durchaus nicht bestatten lassen wollen. Ein solcher Welihs (d. i. Heiliger) machte sich beim Eingange in den Todtesacker so schwer, daß die Träger seine Bahre nicht mehr vom Platze brachten. Man mußte sich stellen als ob man den Heiligen wieder in die Stadt zurücktragen wolle u. s. w. Vrgl. Schubert II, 127—131.

Noch haben Manche das Bedenken erhoben, ob Todtenerweckungen nicht grausam seien. Warum einen Menschen zweimal den Leiden und Gefahren dieses Lebens aussetzen?? So die Sache genommen würde die Frage bei vielen Krankenheilungen dieselbe Anwendung erleiden. Warum z. B. den Knecht des Hauptmanns der dem Tode nahe war in sein altes mühevolles Leben zurückrufen? Denn gab ihm auch Jesus die Gesundheit, daß er ihm zugleich Geld zu einem von nun an recht behaglichen Leben gegeben habe, davon lesen wir nichts. Aber wir wollen eine ernste heilige Sache nicht in's Profane ziehen und denen nicht gleichen von welchen oben V. 24 spricht. Wir mögen einfach antworten: 1) Jesus erweckte Todte, weil es mit in seinen messianischen Beruf gehörte. Er mußte sich als den Herrn des Todes wie des Lebens erweisen. Er selbst betont es: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Todte stehen auf, den Armen wird das Evangelium verkündet (XI, 5 und Luk. VII, 22)“. Genügt uns sein Wort nicht? 2) Die Todtenerweckungen waren Unterpfänder für seine eigene Auferstehung die er seinen Jüngern vorhergesagt hatte. Sie sollten sich nach seinem Tode an dem Gedanken aufrichten, daß denjenigen das Grab nicht zurückhalten könne der seine Macht darüber vor ihren Augen so glänzend bewährt hatte. 3) Die dem Leben Zurückgegebenen wurden zum Glauben oder wenn sie schon gläubig waren zur vollkommenen Theilnahme am Erlösungswerke Jesu Christi berufen. Die Größe dieser Gnadenerweisung bezeugt der Herr selbst hinreichend in den Worten: „Unter den von den Weibern Geborenen ist keiner größer als Johannes. Der Kleinere aber im Reiche Gottes ist größer als er (XI, 11).“

27. Und als Jesus von da wegging, folgten ihm zwei Blinde die riefen und sprachen: Erbarme dich unser Sohn Davids.

Siehe hier eine schnelle Frucht der Todtenerweckung! In der Masse des Volkes befanden sich zwei Blinde. Die Kunde von dem Wunder an der Tochter des Jairus machte auf sie einen solchen Eindruck, daß sie nicht nur ihre eigene Heilung von Jesu erwarteten sondern auch zugleich an ihn als den gekommenen Messias glaubten. Ihre Anrede „Sohn Davids“ ist die erste öffentliche Stimme

welche aus der Mitte des Volkes für Jesus als den Christus (d. i. als den Messias) Zeugniß gibt. Der Ausdruck "Sohn Davids" war ganz gewöhnlich und geläufig für "Messias" vrgl. I, 1 und XXII, 41.

Mit dieser Ueberzeugung stimmt auch ihr Hilferuf überein: "Erbarme dich unser!" Es gehört zur Machtvollkommenheit des Messias, Blinden das Gesicht zu geben; denn es heißt ausdrücklich von ihm: "Ich habe dich berufen, auf daß du öffnest die Augen der Blinden (Js. XLII, 7);" und wiederum von der messianischen Zeit im Allgemeinen: "dann öffnen sich die Augen der Blinden, die Ohren der Tauben thun sich auf (Ebd. XXXV, 5)". Beides ging noch an eben diesem Tage in Erfüllung (vrgl. V. 32). Wenn das zur Machtvollkommenheit des Messias gehört, Jesus der Messias ist, dann braucht er nur sich zu erbarmen, denn die Macht zu helfen liegt in ihm selbst.

28. Da er aber heim kam, traten die Blinden zu ihm. Und Jesus sprach zu ihnen: Glaubet ihr daß ich dieses zu thun Macht habe? Sie erwiderten ihm: Ja Herr!

Jesus achtete auf dem Wege ihrer nicht. Er wollte die allgemeine Aufregung zurückhalten nicht vermehren. Das erreichte er durch sein Schweigen. Es hielt auch das Volk in Schranken. Sein heiliger Ernst hielt lauten Jubel und dessen Folge eine allgemeine messianische Huldigung zurück. Die beiden Unglücklichen aber verloren ihren Muth nicht und folgten Jesu in sein Haus nach d. i. jenes Haus wo er für dießmal oder in der Regel (wahrscheinlich war es das Haus des Petrus) blieb. Da stellt Jesus an sie die Frage: Glaubet ihr, daß ich dieß um was ihr bittet, zu thun Gewalt habe? Der Nachdruck liegt: auf Gewalt haben; denn die Gewalt hiezu hat nur der Messias. Er fragt aber, weil der augenblickliche Eindruck noch kein Glaube ist. Hat die erste Begeisterung nachgelassen, dann erwacht nur zu gerne die Zweifelsucht mit doppelter Stärke. Ihr entschiedenes "Ja" hob jedes Bedenken. Es war für sie nicht so leicht als es uns etwa dünken mag. Denn sie konnten die Vorgänge um sich nicht sehen. Alles wußten sie bloß vom Hörensagen; das Gerücht übertreibt aber nur zu gerne und oft. Jesus selbst hatte sich von ihnen die doch seines Mitleides

zumeist bedürftig waren, in scheuer Ferne gehalten, und dann noch als sie sich durch nichts zurückschrecken ließen, zögernd gefragt ob sie glaubten. Bemerken wir dazu noch, wie schwer nach eines Jeden eigener Erfahrung ein offenes und entschlossenes Ja im Augenblicke der Entscheidung wird: so müßen wir bekennen, daß der Glaube dieser Blinden eine schwere Prüfung männlich bestanden habe. Alle diese Umstände legen ein großes Gewicht in ihr freimüthiges Bekenntniß an die Macht Jesu ihnen zu helfen d. h. an seine messianische Sendung.

Erblindung tritt im Morgenlande öfter ein als bei uns. Sie wird durch den vielen Staub und Flugsand den die heißen Sonnenstrahlen außerordentlich verfeinern, durch den starken Temperaturwechsel von Tag und Nacht und den nächtlichen Thau dem man sich oft durch Schlafen im Freien aussetzt, verursacht. Gewöhnlich entwickelt sie sich aus Augenflüssen die vernachläßigt oder schlecht behandelt werden. Nach v. Tott gibt es in Kairo allein an 4000 Blinde.*) Daraus erklärt es sich, wenn in den Evangelien ziemlich oft von Blinden gesprochen wird.

29. Da berührte er ihre Augen während er sprach: Nach eurem Glauben geschehe euch.

30. Und ihre Augen wurden geöffnet. Und Jesus verbot ihnen ernstlich und sagte: Sehet zu daß es Niemand erfahre.

31. Sie aber gingen hinaus und verkündeten ihn in jener ganzen Gegend.

Die Einzelnheiten dieser Wunderheilung sind uns aus jener ähnlichen am Aussätzigen (VIII, 2—4) bekannt. Hier wie dort berührt er die zu Heilenden und verbietet ihnen davon zu reden. Doch ist befremdend, daß Jesus sehr scharf und eindringlich verbietet was seiner Natur nicht verborgen bleiben konnte, und daß die Geheilten auf sein Verbot gar nicht achteten. Wie sollten Blindenheilungen verborgen bleiben können? und gerade die dieser Blinden welche mit der Volksmenge Jesu nachgefolgt und sehend aus dem Hause zum wartenden Volke herausgekommen waren? Hier redeten

*) Winer, Reallex. I, 219.

die Thatsachen, und wenn auch die Geheilten schwiegen, was sollte die anderwärtigen Zeugen zurückhalten davon zu reden? Etwas Anderes war es beim Aussätzigen. Seine Heilung konnte verborgen bleiben, weil an ihm vom Verkehre mit den Andern getrennt eine natürliche Heilung vor sich gehen konnte, ohne daß es bemerkt wurde. Da fiel es Niemand auf, wenn er sich zur Reinerklärung dem Priester vorstellte. Wollen wir also das Wort Jesu nicht ziemlich bedeutungslos hinstellen, was es nach dem Ernste mit dem er es ausspricht nicht sein darf, so müßen wir das eigentliche Verbot auf das Bekenntniß der messianischen Würde weniger auf das ihrer Heilung beziehen. Sie hatten Jesus feierlich als den Messias bekannt, sie waren auf diesen ihren Glauben hin („nach eurem Glauben geschehe euch") geheilt worden; davon zu sprechen verbietet er ihnen, gerade wie er auch den Aposteln nach dem feierlichen Bekenntnisse des Petrus that: „da befahl er den Aposteln Niemanden zu sagen, daß er ist Christus (XVI, 20)." Nun wird uns auch einleuchten warum sich die Geheilten nicht daran kehrten. Jesus mochte wünschen daß sie schwiegen, sie aber hielten es für eine Pflicht davon zu reden, zumal es nicht ohne Gefahr für sie selbst war. Die Opposition der Pharisäer konnte gegen freimüthige voreilige Bekenner Jesu leicht zu Thätlichkeiten greifen. Sie hatten gegen diese mehr Muth als einstweilen gegen Jesus selbst. Sicherlich ließen sie es nicht an Drohungen und Einschüchterungen fehlen. Die Väter und nach ihnen die Erklärer legen gerne einen besonderen Nachdruck auf die Demuth Jesu mit der die Dankbarkeit der Geheilten in einen edlen Wettstreit getreten sei. Der hl. Hieronymus sagt: Aus Demuth hatte der Herr also befohlen, aus Dankbarkeit schweigen sie nicht.*) Ebenso Gregor der Große; vrgl. noch Kistemaker.

32. Sowie sie aber hinausgingen, siehe brachte man ihm einen stummen Menschen der besessen war.

33. Und nachdem der Dämon ausgetrieben war, redete der Stumme. Und die Volksschaaren erstaunten und sprachen: Niemals ist also in Israel gesehen worden.

*) Dominus propter humilitatem fugiens jactantiae gloriam hoc praeceperat, et illi propter memoriam gratiae non possunt tacere beneficium.

34. Die Pharisäer aber sprachen: Im Obersten der Teufel treibt er Teufel aus.

Matthäus hebt ausdrücklich die Ursache des Stummseins hervor. Sie lag in der Besessenheit vom Teufel nicht in einem natürlichen Gebrechen. Ueber die Art wie die Zunge gebunden war, spricht er sich nicht aus, und geradehin Wahnsinn zu postuliren sind wir nicht berechtigt. Es können durch den Teufel auch andere Störungen im leiblichen Leben hervorgerufen werden. Vielleicht daß der arme Mensch in Folge sehr heftiger Krämpfe an der Zunge gelähmt wurde. Auf das Volk machte diese Heilung den tiefsten auf die Pharisäer den peinlichsten Eindruck. Jenes ruft erstaunt aus: Solches ist noch nie gesehen worden; diese erwidern voll Ingrimm: Gewiß; denn es geschieht auch nur durch den Obersten der Teufel dem die niederen Dämonen als ihrem Herrn gehorchen. Wenn er sagt: geh! so müßen sie gehen, und wenn er sagt: komm! so werden sie kommen. Da sie das Außerordentliche im Wunder nicht längnen können, suchen sie die Quelle desselben zu verdächtigen. Es kommt vom Teufel. Das wurde bald ein stereotyper Vorwurf: sie wollten Jesus als eine Incarnation des Teufels darstellen: „Er hat den Teufel und treibt durch ihn Teufel aus.“ Bei einer andern Gelegenheit antwortet Jesus auf diesen Vorwurf (XII, 24—30); hier nicht, weil es nicht nothwendig war. In der ungetheilten Anerkennung des Volkes lag die empfindlichste Erwiderung auf ihre Verdächtigung.

Kraft des Zusammenhangs bezieht sich der staunende Ausruf des Volkes zunächst nur auf die Heilung des Besessenen nicht zugleich auf die vorhergehende der Blinden. Fragen wir nun nach dem Grunde eines solchen Staunens gerade in diesem Falle, so werden wir ihn kaum darin suchen dürfen, daß hier ein doppeltes Wunder statt hatte, da in den Augen des Volkes die Lösung der Zunge nur die sich von selbst ergebende Folge der Befreiung aus der Gewalt der Dämonen war.*) Wir werden als Ursache dieses freudigen

*) Neuestes Bibelwerk: „Das Volk hatte bereits viele Wunder gesehen und staunte nicht so fast über die Heilung, als darüber, daß Jesus den bösen Geist austrieb und dann der Stumme reden konnte, ohne daß die Stummheit eigens geheilt ward.“

Staunens vielmehr die nahe liegende Vergleichung mit den Heilungsversuchen welche von Andern an Besessenen gemacht wurden, annehmen dürfen. Da die Juden alle räthselhaften Krankheiten dem Einfluße der Dämonen zuschrieben, konnte es nicht fehlen, daß hier die verschiedenartigsten Experimente der Magie des Bannes und der Zauberei in Anwendung kamen. Jos. Flav. spricht ausdrücklich von der Kunst Dämonen auszutreiben, er schreibt ihre Erfindung dem Salomon zu, der Segenssprüche und Zauberformeln hinterlassen habe welche den Dämon zwängen z. B. durch die Nase auszufahren sobald ein Ring an die Nase des Dämonischen gehalten werde. Auch weiß er von einem gewissen Kraute (Barras) das die Dämonen vertreibe, und sagt, die Juden übten noch immer diese Kunst mit großem Erfolge, davon er selbst ein Beispiel gesehen haben will.*) Alles das war Betrug und Charlatanerie. Um so tiefer mußte aber der Eindruck sein den die Art und Weise, wie Jesus Christus (einfach durch sein Wort oder seinen bloßen Willen) den Besessenen heilte, auf die gesund und richtig urtheilende Menge machte. Bei keinem andern Wunder hatte es einen solchen Maaßstab zur Vergleichung. Nun wird uns auch die Antwort der Pharisäer ganz klar. Sie konnten nicht läugnen, daß jene vorgeblichen Teufelaustreibungen der jüdischen Geisterbeschwörer gar keinen Vergleich mit denen Jesu Christi aushielten, erwiderten aber, das komme daher weil er im Obersten der Teufel die Dämonen austreibe. Bei Jesus gehorchten die Dämonen dem Willen und Befehle ihres Herrn. Deßhalb gehe Alles so leicht und einfach von statten. Sie aber (die jüdischen Geisterbeschwörer) müßten den Teufel bekämpfen und seinen Widerstand brechen, was eben nicht so mühelos und leicht sei. Der Teufel weiche gerne aus Einem, um dann in hundert fahren zu können. Es sei nur ein satanisches Blendwerk der Verführung. — Warum drückt aber das Volk gerade da sein Staunen aus, während Jesus schon mehrere Besessene geheilt hatte? Wer weiß, wie oft sich die Menge freudig und danksagend hierüber geäußert haben mag? Diese Frage ist also jedenfalls nicht passend, wir müßten sie eher so stellen, warum der Evangelist hier davon rede. Und da fällt die Antwort nicht schwer. Die Erwähnung der staunenden

*) Archaeol. VIII, 2, 5.

Anerkennung durch das Volk bildet einen schönen und energischen Schluß eines größern Abschnittes der ganzen evangelischen Schrift entsprechend jenem ersten VII, 28, nur daß dort die hämische Verdächtigung der Pharisäer wegfällt. Ihre Befeindung wird von nun an immer offener und boshafter.

35. Und Jesus durchzog alle Städte und Flecken, indem er in ihren Synagogen lehrte und das Evangelium vom Reiche verkündigte und jede Krankheit und jedes Gebrechen heilte.

Mit diesem Verse (IV, 23 fast wörtlich entsprechend) leitet der Evangelist einen neuen Abschnitt ein: die Aussendung der Zwölf und die daran geknüpften Lehren und Vorschriften Christi. Die noch folgenden Verse 36—38 enthalten in einfacher rührender Weise das nächste Motiv der Aussendung: das Erbarmen des Herrn mit der hirtenlosen Heerde. Die Apostel sollten vorläufig ein Hirtenamt über sie ausüben und sie ihrem wahren durch die Propheten verheißenen Hirten zuführen.

36. Indem er aber die Volksschaaren sah, erbarmte er sich über sie, weil sie abgequält und erlegen waren wie Schafe die keinen Hirten haben.

Die Vergleichung mit Schafen die keinen Hirten haben, erklärt die beiden vorhergehenden Ausdrücke: abgequält und erlegen. Kein Thier bedarf des Hirten nothwendiger als das Schaf. Eine Heerde ohne sorgsamen Hirten ist sehr schnell in einem jämmerlichen Zustande: die Schafe magern ab verwunden sich werden von Krankheiten weggerafft und zerstreuen sich nach allen Seiten. In einem solchen Zustande traf Jesus das Volk überall wohin er kam. Es war, um den griechischen Ausdruck genau zu geben der nun nicht mehr mißverstanden wird: geschunden und hingeworfen. Das ist aber im geistlichen Sinne gemeint, von der religiösen Verkrüppelung Hilflosigkeit und Unwissenheit in der er das Volk traf. Die Menge war auf Jesu Ankunft nicht vorbereitet. Die Pharisäer hatten sie auf eine Weide geführt die von Christus nur weiter entfernte. Wir dürfen die Ausdrücke „abgequält und erlegen“ nicht (wie gerne geschieht) auf die schweren Satzungen beschränken, womit die Pharisäer das Volk in der That gequält und

geschunden haben; denn etwas bloß Aeußerliches wäre der Aufnahme Jesu nicht im Wege gestanden. Wo das Leben gesund ist, streift es leicht bloße Anwüchse ab. Die Verderbniß lag tiefer; das ganze religiöse Leben war auf einer falschen Bahn und verkümmert in seiner Wurzel.

37. Damals sprach er zu seinen Jüngern: Die Aerndte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige.

Jesus geht auf ein neues Bild nicht auf einen neuen Gegenstand über. Zum rechten Verständniße müßen wir beide zusammenhalten. Was er hier Aerndte heißt, sind oben die Schafe; was er hier sagt: die Aerndte ist groß, bezeichnen oben die Worte: abgequält zerstreut ohne Hirten. Der Ausdruck: die Aerndte ist groß, enthält daher kein freudiges Bekenntniß; er bildet nicht etwa einen Jubelruf: welch' große herrliche gesegnete Aerndte! sondern hebt nur die Mühen hervor welche auf den Arbeiter warten, und betont das folgende „ihrer aber sind Wenige“ um so mehr. Wo Jesus hinkam fand er eine große Aerndte, d. h. überall waren abgequälte und zerstreute Schafe; — Arbeit in Menge aber Wenige die da arbeiteten; Viele die gegen ihn wirkten die Aerndte hinderten die Schäflein ihm entfremdeten.

38. Bittet also den Herrn der Aerndte, daß er Arbeiter in seine Aerndte sende.

Sehr bezeichnend und nachdrücklich sagt Jesus: „Bittet! nicht wie die Apostel (vielleicht mit uns) erwarteten: „Gehet hin als Arbeiter in die Aerndte!“ Denn zur menschlichen Bereitwilligkeit muß die göttliche Sendung und Bevollmächtigung kommen. Gott möge Arbeiter senden d. i. auserwählen und mit seinem Geiste ausrüsten wie er einst die Propheten gesendet hat. Um dieses sollen die Apostel bitten. Sie sollen aber Gott bitten nicht ihn; denn die Erwählung ist Werk des Vaters. Vrgl. XX, 23.

Die einzelnen Ausdrücke des Bildes sind bekannt. Herr der Aerndte ist Gott; ihm gehört die Aerndte. Die Aerndte selbst sind die Menschen. Die Arbeiter sind die Verkünder des Evangeliums, sie sammeln ein in die Vorrathskammern des Reiches Gottes.

Anmerkungen.

Anmerkungen.

Erstes Kapitel.

1. Aus der eigenthümlichen Zusammensetzung βίβλος γένεσεως (ohne Artikel, also Genit. der Appos. „Buch das eine γένεσις enthält, Geschlechtsbuch, mit dem Tone auf βίβλος) ergibt sich, daß die Ueberschrift nicht weiter reichen kann als bis V. 16; denn zu dem von V. 18 an Berichteten paßt βίβλος nicht mehr, da von nun an von keinem Geschlechtsbuche mehr die Rede ist. Obgleich enge an Gen. V, 1 anschließend als Uebers. von ספר תולדות, wornach besonders βίβλος erklärt werden muß, indem jedes in sich abgeschlossene Ganze wenn es auch nur ein Blatt füllt, dem Hebräer ein Buch (ספר, vrgl. liber repudii 5 Mos. XXIV, 1, ס׳ כריתות) ist — hat sich Matth. den ganzen Ausdruck doch im griech. nicht im hebräischen Sinne gedacht; denn als Ueberschrift bezeichnet ס׳ ת׳ (βίβ. γεν.) dem Hebräer immer Zeugungen welche von der genannten Person ausgehen. Hebräisch gedacht würde das Evang. mit den Worten anfangen: βίβ. γεν. Ἀβραάμ. Unrichtig sagt daher Meyer: „Matth. nahm das genealogische Document, wie er es (woher, wissen wir nicht) überkam, unverändert mit dem Titel auf." Wie hier steht könnte im Documente das dem Matth. vorlag nur die Unterschrift nicht der Titel gelautet haben nach אלה תולדות הש׳ 1 Mos. II, 4. Dagegen hat er Recht, wenn er die Uebers. von Fritzsche: volumen de J. Chr. originibus und die Ausdehnung dieser Aufschr. über das ganze erste Kap. verwirft. Außer dem oben angegebenen Grunde des gen. appos. ist dagegen noch die enge Verbindung mit „des Sohnes Davids u. s. w." und die unmittelbar sich anschließende Genealogie welche über βίβ. γεν. keinen Zweifel mehr läßt. Die Meinung, daß β. γ. in der Bedeutung: „Geschichts- oder Lebensbuch Jesu Christi" die Ueberschrift zum ganzen Evangelium bilde (vrgl. Mald.: lib. gen. J. Chr., ac si diceret liber de vita Christi, quae interpretatio ideo mihi magis placet, quod et Hebraismo consentanea est et plenior; unter den Aeltern Beda

Ven. tom. V, 1; auch Tobentz, op. om. t. VII: sed posset liber generationis J. Chr. etiam librum vitae J. Chr. designare) ist als beseitigt zu betrachten Das griech. γένεσις hat nirgends die Bedeutung „Leben oder Geschichte“ (Fritzsche, S. 7, 8). Wenn der Hebr. תּוֹלְדוֹת im weitern Sinne (für Geschichte) nimmt, und die LXX dasselbe Wort γένεσις beibehielten, so blieben sie nur bei der nächstliegenden wörtlichen Uebersetzung stehen, ohne ihrem Worte dieselbe Bedeutung zu imputiren. Der Syr. hat in derselben Weise ܝܠܝܕܘܬܐ, was nur nativitas, generatio heißt, während ܫܪܒܬܐ auch im weitern Sinne wie תּוֹלְדָה steht. — Ἰησοῦς d. i. יֵשׁוּעַ heißt nicht: „Jehova ist Helfer (gegen Meyer auch Arnoldi u. s. w. nach Ges. thes. II, 582 יֵשׁוּעַ contr. ex יְהוֹשׁוּעַ = יְהוֹשׁוּעַ)“, sondern „Helfer, Retter“ allein. יֵשׁוּעַ ist Adject. Form wie אֵמוּן fidelis vrgl. Ps. XII, 2 אֱמוּנִים. Wenn יֵשׁוּעַ auch ein und dasselbe nom. propr. mit יְהוֹשׁוּעַ (Josue) ist, so hat es deßwegen nicht auch eine und dieselbe Bedeutung, so wenig als נָתָן (Nathan) dieselbe Bedeutung wie יוֹנָתָן (Jonathan) oder זֶכֶר (d. i. Ruhm, Vulg. Zacher 1 Chron. XVIII, 31) mit זְכַרְיָה (Ruhm des Herrn, Zacharias). Ganz dieselbe Deutung gibt Sirach von Josue (= Jesus): ἐγένετο κατὰ τὸ ὄνομα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐκλεκτῶν θεοῦ, 46, 1. — Die müßige Frage, warum „David“ voranstehe und nicht Abraham (siehe noch Maßl) konnte nur Unkenntniß oder Vernachläßigung des hebr. Sprachgebrauches aufwerfen, da filii Abr. entschieden die Appos. zu David bildet, wie filii David zu Jesu Christi; gegen Berlepsch: prognatus Davide et prognatus Abrahamo. Schon Mald. bemerkt: solent illi (Hebraei) in recensendis genealogiis ultimum genitivum filii ad proximum referre. — Reithm. liest Δαυΐδ, Lachm. nach den ältesten und besten Auctor. Δαυείδ (entsprechend dem seltneren דָּוִיד für דָּוִד); für uns hat es keine Bedeutung, indem ει wie ι gesprochen wurde, daher die lat. Codd. alle David haben; vrgl. Lachm. I, praef. p. XL: de omnibus iis quibus nos utimur exemplaribus certissimum est, ea ι vocalem et ει diphthongon prope pari loco habere.

2. Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησε entspricht genau dem hebr. ו.....הוֹלִיד „u. N. N. zeugte“; autem der Vulg. ist nicht ganz entsprechend. Wir können δὲ in der Uebersetzung ganz umgehen, wie der Syr. und Arab. thaten, obgleich sie ihre dem hebr. ו genau conforme Copula haben; jede andere Uebersetzung als mit „und“, alterirt etwas am Sinne oder ist schleppend z. B.: „aber auch Isaak u. s. w.“

5. *Βοόζ*, Lachm. nach c (*βοες B*) *Βοός;* doch haben die LXX durchweg *Βοόζ*, auch entspricht bekanntlich ז dem griech. ζ, worauf schon der Name verweist; nur selten (in der Mitte) geben die Alten ז mit sd; vrgl. Esdras. — *Ἰεσσαί* das hebr. יִשַׁי auch Hier. Isai; Lachm. hat für die Vulg. mit Recht Jessae aufgenommen, da der Diphthong ae wie ai gesprochen wurde; daher Virgil. aulai schreibt für aulae, und unser Kaiser aus Caesar entstand; Jesse das jetzt die Vulg. hat (vrgl. Js. XI, 1 de radice Jesse) scheint daraus entstanden zu sein daß $\overline{\alpha\iota}$ auch wie $\bar{\varepsilon}$ (ae = e) gelesen wurde.

6. *Ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου* „aus der des Urias" breviloquisch und vulgär für: „aus dem Weibe des Urias". Der Verzeichner setzt eine hinreichende Bekanntschaft mit dem hier gemeinten Weibe voraus, darum deutet er das Verhältniß nur an. Das bloße *ἡ τοῦ* kann an sich Tochter (*Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου*) Schwester (*Ἰούδας Ἰακώβου*) wie Weib bedeuten, unterliegt aber hier nach seiner speziellen Bedeutung keiner Schwierigkeit. Der Hebräer hat diese kurze Ausdrucksweise nicht, wohl aber der Grieche der Lateiner (Terentia Ciceronis, Metella Crassi ect) und im gewöhnlichen Leben auch der Deutsche.

7. Statt *Ἀσά* (אָסָא) liest Lachm. nach B C. *Ἀσάφ*, was indeß nur aus Verwechslung mit dem bekannten Sängernamen *Ἀσάφ* (אָסָף) entstanden ist; die LXX haben *Ἀσά* (1 Kön. XV, 8).

11. Einzelne Hss. und Uebersch. (ihre Aufzeichnung s. bei Wetstein) haben: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωακείμ· Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν* — was indeß Interpretation ist. Wetstein bemerkt gut gegen Hieron. und Alle welche den V. für corrumpirt hielten: Praestitisset, nihil respondere, quam temere respondendo, autoritatemque veterum Codicum, Versionum et Patrum in dubium vocando, multo majoribus se difficultatibus impedire. — *ἐπί* dem folgd. *μετά* entgegen: zur Zeit, bei, während, *ἐπ' εἰρήνης, ἐπὶ πολέμου* zur Friedens-, Kriegszeit, *ἐπὶ Κέκροπος* zur Zeit Kekrops. *μετοικεσία* das Umziehen, die Uebersiedelung; גּוֹלָה im Hebr. schon von den LXX so gegeben, wiewohl sie daneben noch *ἀποικία* (Esdr. IV, 1) und *αἰχμαλωσία* haben (Ezech. XII, 4); גּוֹלָה part. act. f. v. גָּלָה (wegziehen) „das Wegziehende, das Umsiedelnde = die Umsiedelung, wie אֹרְחָה das Wandernde, die Karawane. Dabei wird zunächst der Act des Wegziehens nicht der Zustand der Wegziehenden (*αἰχμαλωσία*, Gefangenschaft) hervorgehoben, weßhalb die gewöhnliche Uebers. „zur Zeit der Gefangenschaft" nicht ganz entspricht.

12. Die Schwierigkeit dieses V. welche indeß auch die Aufzählungen der Chronik trifft (1 Chron. III, 18), ist dreifach: 1) Salathiel heißt bei Luk. III, 27 Sohn des Neri (hier des Jechonias); 2) Zorobabel wird 1 Chron. III, 19 unter den Söhnen Phadaia's aufgeführt (hier als Sohn Salathiel's); 3) wenn Jechonias leibliche Söhne hatte, wann wurden sie ihm geboren? Nicht vor seiner Wegführung, denn dagegen ist der bestimmte Ausdruck unserer Genealogie „nach der Uebersiedelung", wozu noch der Umstand kommt, daß Jechonias damals erst achtzehn Jahre zählte und nirgends seiner Kinder und ihres Geschickes Erwähnung geschieht. Nicht während der ersten Dezennien des Exiles selbst, denn Jechonias war 37 Jahre im Gefängniße. Nicht nach seiner endlichen Befreiung, denn mochte er auch in einem Alter von 56 Jahren Kinder zu erzielen im Stande sein, so konnten es wenigstens nicht die in der Chron. benannten sein, indem die Juden schon 26 Jahre nach der Befreiung des Jechonias, den Zorobabel als Statthalter an ihrer Spitze, aus dem Exile heimkehrten. Wie ließe sich dieß denken? Gerade dieser (wenig beachtete Umstand) breitet Licht über das Ganze und legt folgende Lösung wenigstens nahe: Da Jechonias nach Babylon geführt und dort gefangen gesetzt wurde, trat nach dem Gesetze die (nächste) Zweiglinie des königl. Hauses (Nathan) in der Person des Neri in die Pflichten und Rechte der (aussterbenden) ältern Linie (Salomon) ein, zumal von Jechonias nach der Weißagung des Jeremias (XXII, 30) keine Kinder mehr erwartet wurden. Der Sohn des Neri war Asir, der Sohn des Asir Salathiel; beide zählten gesetzlich als Sohn und Enkel des Jechonias. Salathiel starb aber ohne Kinder, daher ging die Pflicht dem Salathiel einen Samen zu erwecken, an seinen nächsten Verwandten, den Phadaia seinen Oheim über, und dessen Sohn Zorobabel galt gesetzlich als Sohn Salathiel's. Wir erhalten somit folgende Geschlechtsreihe:

David,

Salomon, Nathan,

Jechonias, Neri,
(ohne Kinder),

Asir, Phadaja, Malchiram u. s. w.
(gesetzl. Sohn des Jechonias,)

Salathiel,
(ohne Kinder),

Zorobabel,
(gesetzl. Sohn des Salathiel),

Abiud, Hananias u. s. w.

Eliakim.

Matth. hat, wie wir hieraus sehen, das Verzeichniß der mosaisch-rituellen (gesetzlichen) Abstammung Jesu aufgenommen, weil sie die Berechtigung auf den Thron Davids den er als Messias sich vindiciren mußte, enthielt. Er ist der Sohn Davids mit dem Rechte der Erbfolge. Die Herleitung der Abstammung Josephs von der salomonischen also erbberechtigten Linie war wichtiger als die directe von der nathanischen, die an sich nicht erbberechtigt war. Aus diesem Grunde geht das Stammregister auf die Hauptlinie über. Ich folgte hierin im Wesentlichen Hug (Einleit. II, §. 74 S. 265 flgd. und mit einigen Modificationen Gutachten I, S. 74 flgd.). Dieser Erklärungsversuch empfiehlt sich so sehr durch seine Einfachheit, daß er selbst von Fritzsche einem gewiß unpartheiischen Gewährsmanne gebilligt wird: Recte Sorobabel, quamquam a Phedaia prognatus, quoniam Salathieli a fratre (?) procreatus est, vulgo hujus perhibetur filius; recte etiam a Luca in Nathanis recensetur stirpe, si, quod sola tamen nititur suspicione, Salathiel et Phedaja (Zorobabel?) ab illius familiae cognato nati erant Jechoniae regi. Nur in der Erklärung der schwierigen Stelle 1 Chron. III, 17, 18 kann ich nicht mit Hug übereinstimmen; er deutet die V. V. also: „Sohn des Jechonia ist Asir, sein (d. i Asir) Sohn Schealtiel und Malchiram und Phedaja u. s. w." Ich möchte übersetzen: „Söhne des Jechonia sind Asir (dessen Sohn Schealtiel) und Malchiram u. s. w." Darnach bleibt der Plur. בְּנֵי in seiner Geltung, indem Asir, Malchiram, Phedaja (Vulg.: Padaias) Brüder sind. Beim Erstgebornen Asir wird dessen Sohn Schealtiel einschaltungsweise gleich beigefügt, weil Schealtiel (Salathiel) keine Kinder hatte der Name aber so bekannt war, daß er nicht leicht umgangen werden konnte. Da Salathiel keine Kinder hatte, trat Padaias für ihn ein und dessen Sohn Zorobabel hieß gesetzlich „Sohn Salathiels." Auf diese Weise runden sich beide Verse ab, kein Ausdruck leidet Zwang, und es erklärt sich insbesondere das constante „Sohn des Salathiel" beim Propheten Aggäus wie bei Esra. Wenn Zorobabel der Enkel Salathiels und der Sohn Padaia's wäre, würde es wenigstens auffallen, daß dieß Aggäus und Esra durchaus ignoriren. Wir erwarteten mit Recht: „Zorobabel, Sohn Padaia's des Sohnes Salathiel's." vrgl. Zach. I, 1 Zacharias, filius Barachiae filii Addo. Arnoldi durchschneidet den Knoten, indem er zwei Salathiel supponirt, die nur zufällig oder vielleicht absichtlich denselben Namen trügen. Es ist dabei nur übersehen, daß wir dann auch zwei Zorobabel annehmen müßten.

13. Ἐλιακείμ Vulg. Eliacim sowie V. 14 Ἀχείμ Vulg. Achim vrgl. V. 1 die Bemerkung zu Δαυείδ.

16. *Ἀνήρ*, Mann d. i. Gemahl nicht Verlobter, welche Bedeutung das griechische Wort nirgends hat und die auch nicht einmal passen würde. Die ganze Beweisführung gründet sich darauf, daß Joseph der Gemahl der Maria war. — *ὁ λεγόμενος* „welcher genannt wird" d. i. welcher den Namen (Beinamen) führt. Ueber den Unterschied zwischen *λέγεσθαι* und *καλεῖσθαι* vrgl. Fritzsche ad loc. Daß *λέγεσθαι* schlechthin zur Bezeichnung des Namens dient, entsprechend unserm „heißen" ohne andere Nebenbegriffe (von „sein" u. s. w.) lehren Stellen wie Matth. XXVII, 17 *τὸν λεγόμενον Χριστόν* im Vergleich mit Mark. V, 7 *ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς*, Matth. XXVI, 14 *ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης* u. s. w. zur Genüge.

17. Stelle die dreimal vierzehn Geschlechter also zusammen:

	I.	II.	III.
1.	Abraham.	Salomon.	Jechonias (nach der Uebersiedelung).
2.	Isaak.	Roboam.	Salathiel.
3.	Jakob.	Abia.	Zorobabel.
4.	Judas.	Asa.	Abiud.
5.	Phares.	Josaphat.	Eliakim.
6.	Esrom.	Joram.	Azor.
7.	Aram.	Ozias.	Sadok.
8.	Aminadab.	Joatham.	Achim.
9.	Naasson.	Achaz.	Eliud.
10.	Salmon.	Ezechias.	Eleazar.
11.	Booz.	Manasses.	Matthan.
12.	Obed.	Amon.	Jakob.
13.	Jessai.	Josias.	Joseph.
14.	David.	Jechonias (zur Zeit der Uebersiedelung.)	Jesus (der genannt wird Christus).

γενεά Erzeugung, Geburt, im activen und passiven Sinne, hier im letztern: Geburt, Geschlecht, Abkunft (Abkömmling). Alle Geburten = alle Abkömmlinge.

18. *Γένεσις*, Ursprung, Zeugung und Geburt, genau: „mit dem Werden (Entstehen, der Genesis) Jesu Christi verhielt es sich also." *οὕτως ἦν*: war also, d. i. auf die und die Weise (*οὕτως*, so emphatisch). *Μαρία* bei Luk. durchaus und bei Matth. I, 20, XIII, 55 nach den LXX: *Μαριάμ* (indeklinabel), hebr. מִרְיָם, ein damals sehr geläufiger Name, in den alttestamentlichen Büchern nur im Pentateuche von der Schwester Mosis und Aaron's und 1 Chron. IV, 17 vorkommend, von ungewisser Bedeutung, so

einfach auch die Form ist: die Adjektivendung ָם zu מרה. **Fürst** erklärt: die Betrübte. **Ges.** thes. s. v. gibt es aber unrichtig mit contumacia; vrgl. **Ewald**: „eine alterthümliche Adjektiv-Endung, welche sich in Eigennamen am festesten erhalten hat, ist die Endung — âm oder — ôm.“ **Gram.** 4. Aufl. S. 496. Die ältern Erklärer combiniren Maria gerne mit dem chaldäischen מרא Herr, also: die Herrin oder besser adjektivisch (מרא fett, wohlgenährt sein): die **Herrliche**, **Prächtige** (Wohlgenährte, ein Charitativ-Name). Der Syrer hätte alsdann in seinem Marjam statt (wie man bei dieser Ableitung eher vermuthete) Morjam, den griechischen Laut beibehalten. Bekannt ist der Eigenname Ἰωσήφ, יוסף d. i. Mehrer, vrgl. semper augustus als Beiname der römischen Cäsaren wie der deutschen Kaiser: „allzeit Mehrer des Reiches;“ doch paßt diese Vergleichung nur nach der spätern Erklärung, da augustus eigentlich **heilig** heißt. *Μνησθείσης* nimmt **Maldonat** wie er bezeugt in Uebereinstimmung mit fast allen (spätern) Theologen, vrgl. auch **Corn. a L. Sylveira** u. s. w. = nupta: „da vermählt war.“ **Kistemaker** und **Maßl** haben geradezu so übersetzt — aber mit Unrecht. *Μνηστεύω* (*μνάομαι*) heißt 1) werben, freien, 2) zur Ehe versprechen, verloben und davon abgeleitet (causa pro eff.) 3) vermählen, heirathen. Die erste Bedeutung wiegt so vor, daß **Homer** zu seinem *μνηστή* immer *ἄλοχος* fügt, „die verlobte (angelobte) Bettgenossin“ (wobei *μνηστή* epith. ornans ist), und **Suidas** (ed. Bern. II: f. 869) *μνηστή* erklärt: *ἡ κατὰ μνηστείαν γαμηθεῖσα ἢ ἐκ παρθενίας μείνασα μνηστή ὅ ἐστιν ἀπειράνδρος* (quae virgo expers viri mansit). Noch schärfer ist der Unterschied im Hebräischen, da bei diesem Volke jeder Vermählung die Verlobung voranging, und beide Acte durch einen längern Zeitraum getrennt waren; insbesondere steht das Part. ארשה oder מארשה (die Verlobte) überall der Vermählten gegenüber. Vrgl. 5 **Mos.** XXII, 22: „Wenn ein Mann gefunden wird liegend bei einem Weibe, das einem Manne **vermählt** ist (בתולת בעל), so sollen beide sterben,“ und: „Wenn ein Mädchen, einem Manne **verlobt** ist (בתולה מארשה), und es findet sich u. s. w.“ **Ebnd.** V 23. Ebenso 2 **Mos.** XXII, 15: „So Jemand verführt ein Mädchen, das nicht verlobt ist (לא ארשה), so statte er sie aus sich zum Weibe.“ Auch das Verbum ארש (verloben) obgleich es im weitern Sinne poetisch (pars per toto) stehen kann, heißt überall nur verloben, nirgends vermählen, selbst nicht 2 **Sam.** III, 14. Ferner die Vermählung bestand immer im Heimführen der Braut („wer ist, der sich eine Frau verlobt und hat sie nicht heimgeführt, er gehe und kehre zurück in sein Haus“ 5 **Mos.** XX, 7.). Diese Heimführung hatte bei Maria noch nicht statt gefunden: also war sie noch nicht vermählt. Endlich schließt **Luk.** I, 27 die Vermählung direct aus.

Eine Vermählte kann nicht verlobte Jungfrau (παρθένος) heißen. Sie mag als Vermählte Jungfrau sein, aber sie heißt nicht so. Luk. würde nothwendig γυνή gewählt haben. Bloße Gründe der (scheinbaren) Schicklichkeit müßen dem factischen Bestande weichen, und der ist entschieden gegen die Uebersetzung und Erklärung: „da vermählt war." — πρὶν ἤ spätere Gräcität für πρίν allein, vrgl. Fritzsche. Der Inf. Aor. συνελθεῖν bezeichnet eine vollendete Thatsache: „eh' sie zusammengekommen sind." Das Verbum συνέρχεσθαι (zusammenkommen) kann doppelt genommen werden: de congressu maritali (ידע) und de congressu in una domo (לקח). Das Zweite verdient hier den Vorzug; denn 1) es fügt genau zu μνηστεύεσθαι und bezeichnet den Abschluß der Verlobungstage: da sie verlobt und ehe sie heimgeführt war, vrgl. die ganze entsprechende Stelle oben 5 Mos. XX, 7; 2) im Folgenden heißt es ausdrücklich: „Fürchte nicht, Maria zu dir zu nehmen;" 3) die Vermeidung ehelicher Gemeinschaft vor Aufnahme der Braut in sein Haus ist bei einem gerechten Manne eine Sache die sich von selbst versteht. — Ἔχειν ἐν γαστρί = gravidam esse, allgemein griech. Ausdruck; γαστήρ = uterus. Ueber die Construction μνηστευθείσης τῆς μητρὸς . . . . . εὑρέθη vrgl. Winer, Gramm. §. 30. Anm.: „Ausnahmsweise sind gen. abs. gesetzt, wo das Subjekt des Hauptsatzes (im Nomin.) das nemliche ist, welches im Nebensatze Statt findet Matth I, 18 — wo der Schriftsteller wohl eine andere Ausführung des Satzes im Sinne hatte. So vielleicht Ap. 17, 8. Bei den Griechen sind solche Beispiele selten, doch s. Her. 5, 81 u. s. w. Aus LXX bemerke man Gen. 44, 4 u. s. w." Er schließt mit den Worten: „In allen diesen Beispielen treten die Gen. abs. als ein stehend gewordener Typus auf, bei welchem man nicht weiter an den Ursprung dachte." In unserer Stelle erklärt sich diese Construction einfach aus dem im Hebräischen so oft absolut voranstehenden Nominalsatze.

19. Ἀνήρ, Mann, Gemahl; proleptisch; nach der Verlobung wurden die Brautleute als Gatten angesehen und vor Gericht als Gatten behandelt, daher auch der Name auf sie übergetragen. Vrgl. 1 Mos. XXIX, 20, 21: „Und Jakob diente um Rachel sieben Jahre; und sie waren in seinen Augen wie sieben Tage, weil er sie liebte. Und er sprach zu Laban: Gib mir mein Weib, denn meine Zeit ist voll." Δίκαιος, gerecht, nicht: gütig, wie die gewöhnliche Erklärung lautet; Meyer gut: „δίκαιος und צדיק heißt überhaupt was so ist wie es sein soll; daher rechtschaffen und speziell gerecht, aber niemals speziell: gütig." Gegen Berlepsch: δικαῖος saepissime (?) sensu latiori is dicitur, qui in vitiis condonandis paratissimus tantum abest, ut cuiquam injuriam faciat, contra ut ne suo quidem jure utatur, si id sine aliorum laesione et dolore fieri non potest

i. e. lenis, benignus, humanus. Dafür hat der constante biblische Sprachgebrauch πραΰς (mitis, mansuetus vrgl. V, 4) nicht δίκαιος; letzteres steht im ethischen nicht im richterlichen Sinne. Δειγματίζω; von δεῖγμα 1) Beispiel, 2) Platz am Hafen zu Athen und Rhodos, wo die Kaufleute ihre Waaren zur Schau ausstellten, daher δειγματίζω zur Schau ausstellen vrgl. Col. II, 15 exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter (ἐδειγμάτισεν); ein solches zur Schau stellen von einer Frau ist ein „Bloßstellen" oder wie die Vulg. hat: traducere, in's Gerede bringen, traducere per ora hominum Liv. II, 38, auch traducere allein Sen. de Ben. II, 27. Aug. machte in genauer Nachbildung ein eigenes Wort exemplare, das aber weniger paßt, da das Verb. von δεῖγμα nach seiner zweiten Bedeutung herzuleiten ist. Fritzsche: dehonestare zu stark; das Wort selbst ist vox media. μὴ θέλων ... ἐβουλήθη; „den Unterschied (des V. βούλομαι) vom häufigern ἐθέλω gibt Buttm. so an, daß dieß ein thätiges Wollen mit Vorsatz ausspricht, βούλομαι aber den bloßen Wunsch, die Geneigtheit zu etwas, die Bereitwilligkeit." Passow. Diese Unterscheidung paßt auch hier vollkommen. In μὴ θέλων ist der feste Wille und Vorsatz enthalten, das was Joseph nie thun wird, in ἐβουλήθη das einstweilige Vorhaben, ohne ein fester Entschluß zu sein; dieses mag sich noch ändern das erste nicht, daher unsere Uebers.: „und nicht wollte, dachte er (= hatte er vor)." Fritzsche: Josephus ... quod lenis (?) esset ingenii, neque a se impetraret, ut ei publicam ignominiam inferret, maluit clam dimittere. Arnoldi kehrt das Verhältniß gerade um: „Ἐβουλήθη wollte, d. i. er ging damit um, stärker als das vorhergehende θέλων, was bloß unserm geneigt sein entspricht."

20. Ἐνθυμέομαι beherzigen, und zwar nach seiner doppelten Bedeutung: 1) erwägen, 2) zu Herzen nehmen, ergriffen sein. Zunächst ist das Erste gemeint aber zugleich mit dem Nebenbegriffe der Sorglichkeit; Wetstein: animo agitans atque volvens, cum haec cura ipsum coqueret sub pectore fixa. ταῦτα der Plur. „diese Dinge", da ihm Mehreres Kummer und Nachsinnen machte. ἰδού (siehe), ein Lieblingsausdruck des Matth., die Aufmerksamkeit zu wecken. κατ' ὄναρ im Traume, d. i. indem er träumte, träumend wie 1 Mos. XX, 6 καθ' ὕπνον. In der Regel steht der adverbiale Accus. ὄναρ allein, wie wir „Nachts" sagen; daß aber wenn auch minder richtig κατ' ὄναρ gesagt wurde, erweiset hinreichend der Widerspruch den eben diese Phrase erfuhr: κατ' ὄναρ οὐ χρὴ λέγειν· βάρβαρόν γε παντελῶς· ἀλλὰ ὄναρ (Phot. lex p. 111. Herm. vrgl. Passow. s. v.). Vergleiche: ὄναρ καὶ ὕπαρ im Traume und im Wachen d. i. immerwährend träumend und wachend. Daher ist die Uebers. von Fritzsche tempore quo somnium vi-

debat (zur Schlafenszeit) zurückzuweisen; aber ebenso auch Meyer: traummäßig (?) träumlich (?). — *παραλαβεῖν M. τὴν γ. σ.* läßt sich bekanntlich doppelt übersetzen: aufzunehmen Maria als dein Weib (= M. zu deinem Weibe zu nehmen, oder: aufzunehmen (= heimzuführen) Maria dein Weib." Der Artikel entscheidet nicht, wie Meyer (nach dem Vorgange von Fritzsche) meint: „die Maria, als deine Gattin. Dahin deutet der Artikel." Denn dieser wird durch das Pronomen allein bedingt: *ἡ γυνή σου* heißt: dein Weib, *γυνή σου*: ein Weib von dir, wobei deren mehrere sein können. Wenn der Art. hier einen Einfluß auf die Uebers. übte, so müßte die zweite gewählt werden, da die Appositionen der Eigennamen durchaus den Artikel haben. Somit entscheidet nur der Zusammenhang, und dieser scheint mir für die zweite zu sprechen, weil der Nachdruck auf *παραλαμβάνω* liegt das deßhalb auch voransteht. Darin bestand der Seelenkampf Joseph's, ob er Maria heimführen oder entlassen soll; und der Engel entgegnet: nimm sie auf (führe sie heim) d. i. unser: nimm sie zu dir! *παραλ.* für sich allein hat schon die Bedeutung: zum Weibe nehmen, siehe die Stellen bei Wetstein. Die Appos. „dein Weib" steht mit demselben Rechte und in demselben Sinne, wie V. 19 (Joseph) „ihr Mann".

21. *Καλέω* wie das hebr. קרא mit doppeltem Acc. (*τινά τι*); im Hebr. erklärt sich dieser Gebrauch, wie Ewald richtig bemerkt, bei den Verbis des Nennens daher, daß sie ein Bestimmen enthalten. Daraus ergibt sich, daß *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* der Objectsaccusativ ist, und *Ἰησοῦν* der Acc. der Bestimmung des Obj. (der prädicative Acc.): „du wirst seinen Namen nennen als Jesus (seinen Namen bestimmen zu: Jesus)". Das scheint mir den Vorzug zu verdienen vor Fritzsche (und Meyer): „du wirst als seinen Namen Jesus nennen". In diesem Falle würde im Hebr. stehen: וְקָרָאתָ יֵשׁוּעַ שְׁמוֹ „du wirst nennen (rufen) Jesus als seinen Namen. Nun aber steht שם constant voran und hat meistens את bei sich, wodurch es nach dem hebr. Sprachgebr. nur Obj. Acc. sein kann. Vrgl. 1 Mos. II, 7. ויצר יה' א' את־ האדם עפר: und der Herr, Gott machte den Menschen als Staub (d. i. aus Staub)"; 2 Mos. XXXVII, 24 עשה את-המזבח עץ „er machte den Altar als Holz u. s. w." Dieser Sprachgebrauch ging beim Verb. קרא „nennen" auch in das Griechische über, da *καλεῖν* wirklich mit doppeltem Acc. construirt werden kann. Würde zwar der Klassiker sagen: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτὸν Ἰησοῦν*, so ist das bibl. *ὄνομα αὐτοῦ* wenigstens nicht ungriechisch, immer aber im Sinne der hebr. Redeweise zu erklären, welche *τὸ ὄνομα αὐτου* (את-שמו) nur als Obj. Acc. zuläßt. — Das Fut.: „du wirst nennen" ist nach dem Hebr. und

den LXX der verstärkte Imperativ. Der ganze Dekalog ist im Futurum ausgedrückt; auch wir im Deutschen wählen für den emphatischen Imperativ geradezu das Fut.: „das und das wirst du thun." Hier steht es aber in so ferne auch im ganz eigentlichen Sinne, als der Engel von der Voraussetzung ausgeht, daß Joseph wirklich so handeln wird, wie dieselbe Voraussetzung auch dem Fut. des Dekaloges zu Grunde liegt.

22. Bei τοῦτο δὲ ὅλον ist die gewöhnliche Uebers. „das Alles (dieses Alles) aber geschah" nicht entsprechend, indem ὅλον in prädicativer Beziehung zu τοῦτο steht, wo wir im Deutschen gewöhnlich das Adverbium setzen: Das aber geschah insgesammt (ganz) damit u. s. w. vrgl. Joh. IV, 18 τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας, „das hast du wahr (als ein wahres) gesprochen". Wenn unsere Redensart den ihr imputirten Sinn hätte: „diese Dinge alle (Mald. quod virgo conceperit, quod Jesus infans nondum natus appelletur, ebenso Fritzsche: haec autem omnia, nempe: quod Maria ... enitetur filium, cui tu Jesu nomen dabis, fient)", würde ταῦτα (vrgl. V. 20) und πάντα stehen, wenn auch Letzteres nicht gerade nothwendig. Das Adv. ὅλως konnte nicht gewählt werden, weil es den Sinn geändert hätte, τοῦτο δὲ ὅλως hieße: das aber geschah überhaupt. — Die verschiedenen Ausdeutungen welche sich das Verb. πληρόω (erfüllen) gefallen lassen mußte, vrgl. Gratz (Komment. z. Matth. I, 50), sind als beseitigt zu betrachten; es heißt nicht mehr und nicht weniger als unser gutes deutsches Wort: erfüllen, in Erfüllung bringen. Daß „erfüllen" gleich sei: „sich anwenden lassen", ist fast wie wenn einer sagte: versprechen ist gleich „nicht halten". Ebenso gründlich verfehlt und untheologisch ist was Berlepsch über ἵνα vorbringt, daß es ἐκβατικῶς (= so daß) nicht τελικῶς (= auf daß) stehe. Wenn von einem Erfüllen, keinem bloßen Zutreffen die Rede ist, muß ἵνα in seiner ersten und gewöhnlichen Bedeutung gebraucht sein. — Der Ev. nennt den Propheten nicht, aber er bezeichnet ihn durch den Zusatz λέγοντος; „der Prophet welcher sagt" — indem er eine Bekanntschaft mit dem prophetischen Satze voraussetzt. Wer dieß Wort liest, weiß auch von wem es kommt.

23. Ἡ παρθένος nicht: die Jungfrau, virgo illa, die bekannte Jungfrau nemlich Maria (Fritzsche, Meyer u. s. w.), sondern die Jungfrau im Gegensatze zum Weibe. Sonst empfängt und gebiert das Weib, hier nach der geheimnißvollen Wirkung Gottes die Jungfrau; eben deßhalb heißt das Kind: Gott mit uns. Durch ein Gott-mit-uns ward dieses Kind in der Jungfrau, und ein Gott-mit-uns ist es nach seiner gottmenschlichen Natur. Die Stelle ist mit geringer Modification aus den LXX beibehalten, nur steht ἕξει statt λήψεται und καλέσουσι statt καλέσεις, letzteres absicht-

lich, weil das Kind Mariä in der That diesen Namen nicht bekam, und Emmanuel nur als Prädicat erscheint, wie Js. IX, 6: „sein Name wird genannt werden: Wunderbarer, Rath, Gott, Starker, Vater der Zukunft, Friedensfürst." Ἐμμανουήλ, עמנואל, bald als Ein Wort bald als zwei Wörter geschrieben; ihm entspricht der Spr. XXX, 1 vorkommende Name: איתיאל mit mir ist Gott. Sonst drückt dieser Name den Begriff des Schutzes Gottes durch seine helfende Nähe aus: „Gott ist mit mir, was soll ich fürchten?" Nach dieser Bedeutung konnte er ein ebenso gewöhnlicher Name werden wie Josue oder Jesus. Aber Matth. und das gesammte christliche Bewußtsein nahm den Ausdruck: Gott mit uns in seiner buchstäblichen Bedeutung der realen Einwohnung Gottes im Sohne der Jungfrau.

24. Ἀπὸ τοῦ ὕπνου von dem Schlafe den er so eben gehabt, während dessen ihm im Traume der Engel erschienen war. Daß Joseph die Maria sogleich zu sich nahm, lehrt das Partic. διεγερθείς. Zu παρέλαβε vrgl. V. 20; nur ist hier der Ausdruck noch deutlicher, denn sein Weib nehmen heißt eben: sein Weib heimführen; in der Bedeutung: als sein Weib nehmen, könnte der Objektsacc. nicht leicht fehlen.

25. Daß „erkennen", ידע von der ehelichen Beiwohnung gebraucht werde, ist eine ausgemachte Sache. Derselbe Sprachgebrauch findet sich bei den Klassikern, und wurde auch im Deutschen wenigstens im höhern Style üblich. Zu ἕως οὗ bemerkt Grotius: Negationem hanc de tempore ante partum nihil affirmare de tempore posteriore, multis exemplis ab aliis est demonstratum, quibus addam locum, qui infra est XII, 20.... Hic intra id tempus, quod diximus, consistere nos jubet ipsa mens scriptoris, hoc agentis, ut ostendat, compertissimum Josepho fuisse, partum hunc non esse ex se conceptum: ad quam rem posterioris temporis mentio nullum habere poterat momentum. Daß man aus ἕως οὗ nicht gegen den kirchlichen Lehrsatz der unberührten Jungfräulichkeit Mariä argumentiren könne, gibt Meyer zu: „aus ἕως οὗ ist an sich weder pro noch contra zu argumentiren, da bei allen Angaben mit bis lediglich der Context entscheiden muß", warum aber nicht bei πρωτότοκος das doch ebenso unbestimmt ist? Daß „Erstgeborner" nur einen Bezug auf Maria habe, zeigten wir oben. Die Lehre von der Jungfräulichkeit Mariä ist allerdings keine direkt biblische aber traditionelle, und sie erhielt dadurch ihre dogmatische Qualität. Humano usu et consuetudine, quod credimus, caret; sed divina potestate subnixum est, quod Virgo conceperit, Virgo pepererit, et Virgo permanserit. Leo sermo 2 de nat. Dom. Arnoldi bemerkt gut: „Nachdem sie (Maria) als Gottesbraut der Erzeugung des zweiten, des himmlischen Adam

gedient, der das aus dem ersten Adam hervorgehende Geschlecht restauriren sollte, erwartet Niemand mehr, daß sie auch das Geschlecht des ersten Adam mitfortpflanzen helfe."

Zweites Kapitel.

1. „Δέ ist metabatisch zu einer andern Geschichte überführend. Becker Anecd. p. 958." Meyer. — Bethlehem in Judäa zum Unterschiede von einem zweiten Bethlehem in Galiläa. Statt Judäa will Hier. Juda lesen: Librariorum hic (Judaeae) error est. Putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso Hebraico legimus: Judae non Judaeae etc. Von da ging seine Correctur in die Vulgata über. Aber Judäa ist allein richtig, indem es damals, woran Hieron. im Augenblicke nur nicht dachte, kein Juda sondern nur mehr ein „Judäa" gab, nach der Eintheilung in die drei Provinzen: Judäa Samaria und Galiläa. Die alte Stammeintheilung war erloschen. Lachm. hat auch Judaeae aufgenommen und Juda getilgt, ebenso Tischendorf (Nov. Test. triglottum. 1854). Herodes mit dem unverdienten Beinamen der Große stammte aus einer edomitischen Familie. Schon sein Vater Antipater Procurator von Idumäa hatte es dahin gebracht, daß ihm auch die Procuratie von Judäa zugetheilt wurde, dessen Verwaltung er seinen beiden Söhnen Phasael und Herodes überließ (707 nach Erbauung Roms). Auf Seite der Unzufriedenen stand Antigonus, Sohn Aristobulus II ; zuerst bekämpften ihn die beiden Brüder glücklich, aber Antigonus bekam parthische Hilfe, mit der er Judäa und Jerusalem eroberte. Phasael wurde gefangen und tödtete sich selbst, Herodes entkam und floh nach Rom. Daselbst ernannte ihn der römische Senat (714) zum Könige von Judäa und erklärte den Antigonus als Feind des römischen Reiches. Von den Römern unterstützt kehrte er in den Orient noch in demselben Jahre zurück, bekam aber Jerusalem selbst erst gegen Ende von 716 in seine Gewalt. Antigonus ward hingerichtet und Herodes regierte unangefochten bis an sein unbetrauertes Ende im 70. Jahre seines Lebens 750. *Μάγοι*, מָג, Jer. XXXIX, 3 רַב־מָג ist nicht semitisch, sondern gehört dem indogermanischen Sprachstamme an; seine Wurzel ist das sanskr. maha, neupers. mogh, griech. *μέγ-ας*, latein. mag-nus, groß. Herod. I, 101 führt sie als einen eigenen Stamm der Meder auf welcher die Priesterkaste gleich dem Stamme Levi unter den Juden bildete; von da wurde der Stammname zugleich Amtsname. *Ἀπὸ ἀνατολῶν* gehört nicht zu *μάγοι*: „orientalische Magier," indem sich das von selbst verstand; nirgends werden orien-

talische Magier occidentalischen entgegengestellt; auch im schlechten Wortsinne (= Zauberer Wahrsager) dachte man nur an orientalische Gaukler ähnlich unserm: Zigeuner. Wir haben oben gezeigt, warum Matthäus zu: „Magier kamen" beifügte: „aus dem Morgenlande."

2. *Λέγοντες* nach der Vulg. und Lachm. zum zweiten Verse. *ὁ τεχθεὶς βασ.* „der geborene (zur Welt gekommene) König" nicht: welcher geboren wurde als König der Juden, wozu die Vulg. qui natus est rex Judaeorum verleiten könnte, obwohl auch sie es nicht in diesem Sinne nahm. Sie hat das nachdrücklich voranstehende *τεχθείς* nur aufgelöst: „wo ist der geboren worden, der König der Juden?" Die Magier betonen das geboren sein, denn sie haben seinen Stern der seine Geburt angezeigt gesehen. *Ἀστήρ* Stern, *ἄστρον* das Gestirn; der Unterschied beider zeigt sich darin, daß z. B. die Sonne *ἄστρον* (das Gestirn des Tages) nie *ἀστήρ* heißt; *ἀστήρ* ist daher immer concret Stern oder etwas Sternähnliches, indem es auch im weitern Sinne von einem Meteor gebraucht wird. Wie man sich den Stern der Weisen denken mag, soviel steht durch das von Matthäus angewendete Wort fest, daß es kein Gestirn d. i. keine bloße Constellation von Sternen, sondern eine besondere Sternerscheinung war welche den Weisen die Geburt des Messias ankündigte und zwar unfehlbar. *Ἐν τῇ ἀνατολῇ* kann heißen: „im Aufgange d. i. wir sahen seinen Stern aufgehen," oder: „im Morgenlande," da wir im Morgenlande waren. Vers 9 entscheidet für das Letztere. Es war für die Magier selbst und für Alle die davon hörten bedeutsam, daß der Stern ihnen nicht etwa erschienen, da sie in Judäa sondern da sie ferne von diesem Lande im Osten waren. Je weiter der Stern um sich glänzt, desto bedeutungsvoller für den messianischen König selbst; darin hatte man eben das Unterpfand einer Herrschaft die weit über die Gränzen Palästina's von Meer zu Meer bis an die Gränzen der Welt reichen werde. *Προσκυνεῖν* respondet voci hebraicae השתחוה et significat, toto corpore in terram se prosternere honoris exhibendi causa . . . . Ritus erat Persicus, Herod. I, 134. Corn. N. Conon. 3. necesse est si in conspectum veneris, venerari te Regem, quod *προσκυνεῖν* illi vocant etc. Wetst. Zum bibl. Sprachgebr. vrgl. die Lxx.; es steht allgemein als Ausdruck der Huldigung, sei es daß man sie Gott oder Menschen darbringe, insbesondere aber von der messianischen. Vrgl. Ps. XLIV (XLV), 12: „er ist dein Herr, ihn anbethe (ihm huldige);" Ps. LXXI (LXXII), 11: „der Erde Könige alle werden ihn anbethen" u. s. w.

3. *Ἱεροσόλυμα* als Fem. construirt, man braucht nicht mit Wetstein *πόλις* zu ergänzen oder mit Fritzsche *Ἱεροσολύμα* zu accentuiren, als ob

es als Fem. betrachtet lang wäre, was nicht nachweisbar ist, denn die wenigen (weiblichen) Eigennamen auf *μᾶ* (*Διοτίμα*) haben hieher keinen Bezug.

4. Der Ausdruck: „alle Oberpriester und Schriftgelehrte des Volkes" bezeichnet das Synedrium (*συνέδριον* Matth. V, 22 X, 17 u. s. w. סנהדרין), welches aus Oberpriestern Aeltesten und Schriftgelehrten bestand und 71 Mitglieder zählte. Wo die Bezeichnung an und für sich deutlich war, liebte man Abkürzungen und ließ darum den einen oder andern Theil (bald „Aelteste," bald „Schriftgelehrte") weg. Wie an unserer Stelle so fehlt die Mittelklasse (Aelteste, *πρεσβύτερος*) noch XX, 18 und XXVI, 3, dagegen die letzte XXVII, 1. An eine bloße Privatversammlung der Oberpriester und Schriftgelehrten welche gerade in Jerusalem gewesen, wie Grotius und Fritzsche auch Meyer und Arnoldi annehmen, kann nicht gedacht werden, weil das gegen die Intention des Herodes gewesen wäre, er hätte sich nur selbst geschadet. Herodes wollte eine authentische Beantwortung seiner Frage, um sicher zu gehen. *Ἀρχιερεῖς* sind die wirklichen und die gewesenen Hohepriester wahrscheinlich auch die Häupter der 24 Priesterfamilien. *Γραμματεῖς* (Luk. *νομικοί, νομοδιδάσκαλοι*) sind die Rabbinen, die Gesetz- und Traditionskundigen Juden vorzugsweise aus der Schule der Pharisäer; sie standen in hohem Ansehen und die berühmtesten wurden allezeit zum Sanhedrin gezogen z. B. Gamaliel. — *Ὁ Χριστός* der Gesalbte d. i. der Messias; *Χριστός* nicht als Eingenname im neutestamentlichen sondern als Amtsname im alttestamentlichen Wortsinne. *Γεννᾶται* ist in der strengen Präsensbedeutung festzuhalten: wo geboren werde d. i. welches der Geburtsort sei. Wir würden somit in der Vulg. für nasceretur besser nascatur lesen: sciscitabatur ab eis: ubi Christus nascatur; denn gehört der im untergeordneten Satze angegebene Zustand einer andern als der im Hauptsatze angedeuteten Zeit an, so folgt das dieser entsprechende Tempus (Ramshorn, latein. Gramm. §. 164. 10. S. 608). Das Imperfekt nasceretur würde einen Zweifel miteinschließen, wo Christus geboren werden sollte, wenn er überhaupt geboren wird, wenn es einen Christus geben wird. Ueber den „hohen Rath" vrgl. Haneberg, Gesch. d. Offbrg. S. 387, 388. Buxt. Lex. talm. f. 1513, s. v. סנהדרין. Zu *γραμματεῖς* bemerkt Mald. gut: Scribae, סופרים proprie erant publici notarii, quorum officium erat non solum publica instrumenta conficere, sed etiam sacras scripturas incorruptas servare, earumque sensum interpretari, ut constat 4 Reg. 28, 8 etc. 1 Esdr. 7, 10, 11 etc. Itaque iidem *νομικοί* i. e. legis periti vocabantur. Vrgl. Buxt. lex. talm. f. 1534. s. v. ספר: Elias scribit, hoc nomine (סופרים) significari Sapientes, qui specialiori nomine vocantur רבנים Rabbini, Magistri Doctores legis.

6. Die prophetische Stelle ist von Matthäus frei und erklärend in Weise eines Targum, nicht wie man dafür hält pur aus dem Gedächtniße citirt, denn seine Abweichung vom Grundtexte ist absichtlich nicht zufällig; und er nahm überdieß den Vers etwas anders als er nach den Masorethen lautet. Ob er sich dabei genau an die Formel des Synedr. gehalten oder sich die Stelle selbst so erklärend gestaltet habe, wissen wir nicht. Das Erstere ist möglich, da solche Freiheiten in jedem Targum vorkommen. Im Hebräisch. lautet nach der masor. Abtheil. der Vers: „und du Bethlehem Ephrata, klein um zu sein unter den Tausenden von Juda — aus dir u. s. w." Matth. las: „und du Bethlehem Ephrat, bist du klein um unter den Tausenden von Juda zu sein? aus dir u. s. w.;" wobei er die Frage in den directen Satz mit der Negation umsetzte. Statt אפרתה צעיר verband er ה als Fragepartikel mit dem folgenden Worte: אפרת הצעיר h. e. Beth. Ephrat, num parvula es? Zur Erklärung der prophet. Stelle in ihrem Zusammenhange s. meine klein. Proph. I, 537 flgd. Die übrigen Abweichungen lassen sich leicht nachweisen: Statt des veralteten und unverständlichen Ephrata wählte er Juda; das nom. abstr. אלף (tausend d. i. die Unterabtheilung eines Stammes, unserm: Gau, Bezirk entsprechend) setzte er in das Concretum um (= אלוף. der Führer, das Haupt eines solchen Gaues, Rottmeister) und gab es wegen des folgenden ἡγούμενος (מושל, Herrscher, Gebieter) mit ἡγεμών. Sitz eines solchen Oberführers war Bethlehem und darum (die Stadt personificirt) selbst ein Oberführer und zwar nicht der letzte und geringste, wie es den Anschein haben mochte, sondern nach seinem prophetischen Berufe der erste, da aus seiner Mitte der Messias hervorgehen wird. Aus dieser Personification Bethlehem's erklärt sich einfach und hinreichend der Uebergang des Geschlechtes aus dem Femin. (ἐλαχίστη) in das Mask. (τοῖς). — γῆ Ἰούδα nicht „Stadt Juda's," sondern im buchstäblichen Sinne: Landschaft, Bezirk; weil Bethlehem als ἡγεμών vorgeführt wird, steht das Land mit sammt der Stadt; zum Gebiete (γῆ) paßt der Gebieter (ἡγεμών). ποιμαίνω weiden, nach allgemeinem Sprachgebrauch = regieren, mit dem Nebenbegriffe eines milden sanften gesegneten und rechtmäßigen Regimentes.

7. Τότε, alsdann d. i. sowie Herodes die Antwort vom Synedrium erhalten hatte. ἠκρίβωσε Vulg. gut: diligenter didicit, er lernte von ihnen genau kennen, erfuhr von ihnen genau; von Matth. gebraucht, um die Bereitwilligkeit hervorzuheben, mit der die Weisen dem Könige Aufschluß gaben, vrgl. Theophyl. ἠκριβ. τουτέστιν ἀκριβῶς ἀνέμαθεν. Man könnte auch übersetzen: „er erforschte genau;" aber ersteres ist vorzuziehen, vrgl. Fritzsche. τοῦ φαινομένου ist als strenges Präsens beizubehalten: „des

scheinenden Sternes; d. i. die Zeit des Sternes welcher noch am Himmel steht noch nicht verschwunden ist. Herodes geht wenigstens von der Voraussetzung aus, daß er noch scheine, und so war es auch. Die Vulg. hat weniger passend das Partic. aufgelöst: quae apparuit.

8. Πέμψας nicht schicken (abordnen) im Sinne eines Befehles, sondern einer Entlassung und Anweisung; er verwies sie nach Bethlehem — gegen Wetst. misit eos cum mandatis tanquam legatos.

9. Die Bedeutung von προάγω 1) führen (bewegen, agere), 2) vorangehen (intransit.) ergibt sich hier aus ἐλθών; indem der Stern voranging konnte er über dem Hause stehen bleiben als Zeichen für die Weisen. Eines Führers nach Bethlehem bedurften sie nicht. εἶδον Aor. in der erzählenden Form unserm Plusquamperf. entsprechend. Aus dem Beisatze: „den sie im Morgenlande gesehen hatten" folgt nicht, daß er ihnen etwa seit längerer Zeit nicht mehr geschienen, dagegen möchte vielmehr φαινόμενος (V. 7) sprechen; Matth. will nur hervorheben, daß sie von eben diesem Sterne nach Bethlehem geleitet worden seien; der Nachdruck liegt auf προῆγεν. Alles Andere, wann und wie ihnen der Stern bisher geleuchtet habe, theilten wohl sie dem König Herodes mit nicht aber Matth. uns, der ohne Zweifel selbst nicht mehr wußte als er hier erzählt. Zu καὶ ἰδού vrgl. Berlepsch (nach Fritzsche): semel monitum velim, ubicumque καὶ ἰδού sic consociatum legatur, particulam καὶ pertinere non ad ἰδού, sed ad sententiam, quae proxime sequatur, ita ut ἰδού interjectio per se cogitanda sit.

10. Σφόδρα gehört zu μεγάλην (= sehr groß), nach der dem Hebr. so geläufigen Verstärkung des Adj. durch מְאֹד, wofür die LXX bald λιάν bald σφόδρα setzen. Χαράν ist der acc. adverbialis: „eine sehr große Freude freuen = sich sehr freuen."

11. „Haus" (οἰκία) wird von den Vätern vielfach identisch mit „Stall" genommen, so Chrysost. und Aug.; der älteste Zeuge hiefür ist Justin (Dial. c. Tryph. 78): Γεννηθέντος δὲ .... ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀῤῥαβίας μάγοι εὗρον αὐτόν. Balsam (Myrrhe, Cassia) und Weihrauch sind die weltberühmten Producte Arabien's; Gold findet man heut zu Tage nicht mehr; aber Plin. 6, 32, 36, 12, 37, 15 redet von Gold- und Edelsteingruben Arabien's, und als kostbarstes Gold nennt der Hebräer stets das Gold des (arabischen) Ophir. Aehnlich waren die Geschenke welche die Königin von Saba dem Salomon brachte: „auf Kamelen Gewürz und Gold in großer Menge" 1 Kön. X, 2. Unter „Myrrhe" ist hier die fließende Myrrhe gemeint, jenes kostbare wohl-

riechende Oel das ohne Einschnitt vom Myrrhenstrauche selbst ausgeschwitzt wird. Die Kleider der Könige und Frauen wurden damit begossen; die Verführerin läßt Spr. VII, 17 ihr Lager mit Myrrhe besprengen. Ebenso wurde sie zum heil. Salböl für den Hohepriester genommen 2 Mos. XXX, 23. Der Strauch heißt Balsamodendron Myrrha, seine Beschreib. s. bei Rosenm. Alterthsk. IV, 1. S. 159 flgde.; Win. Reall. s. v. Beim Ausdrucke „Gold" dürfen wir nicht an geprägtes (Geld) denken, sondern es war Gold als Schmuck sei es in was immer für einer Form. Ueber das Viel oder Wenig fehlt uns aller Anhaltspunkt zu einer Wahrscheinlichkeitsberechnung. *θησαυροί* sind die „Schatzbehälter".

12. *Χρηματίζω* Antwort geben, Pass. erhalten bes. durch Orakel oder sonstige höhere Eingebung. *ἀναχωρέω* heißt schlechthin: zurück-, umkehren, *ἀνακάμπτω* zurückbiegen, ablenken. Dieses Wort deutet somit an, daß ihnen Jerusalem nicht im Wege lag; die Magier erhielten eine höhere Weisung, auf geradem Wege in ihre Heimath zu ziehen; indirect war darin eine zweite enthalten, von dem was sie gesehen zu schweigen.

13. *Φαίνεται* es erscheint — praes. histor.; *ἐγερθεὶς παράλαβε* nicht: „wenn du aufgestanden sein wirst", sondern mit der Vulg.: surge et accipe. — *παραλαμβάνειν* hic non, ut alias saepissime, assumere aliquem, adjungere sibi al. significat, sed amplius quiddam tutelam fidelemque recipientis curam adsignificat. Fritzsche. *ἕως ἂν εἴπω σοι* „bis daß ich zu dir gesprochen haben werde", das Verb. „sprechen" emphatisch: bis daß du von mir eine neue Ansprache erhalten haben wirst; von einem Befehle (usque dum tibi mandata dedero, Fr.) oder einer Weisung („bis ich die Weisung ertheilt haben werde" Meyer) liegt zunächst eben so wenig im Ausdrucke, als von einer Ellipse wie gewöhnlich erklärt wird: bis ich es dir gesagt haben werde sc. zurückzukehren. Weil das Fut. exact. im Deutschen schwerfällig ist, setzten wir es in das einfache Fut. um und schalteten der Deutlichkeit wegen „wiederum" ein. *τοῦ ἀπολέσαι* „um zu verderben", drückt die Intention aus welche Herodes hatte. Win. Gramm. §. 45. 4. 6. S. 299.

16. *Τότε* zu *ἐθυμώθη*, es drückt aus was im Allgemeinen gleichzeitig mit der Flucht nach Aegypten eintrat: damals, dazumal. *ἐμπαίζω* verspotten, betrügen, in der Anschauungsweise des Herodes *ἀποστείλας ἀνεῖλε* das hebr. וישלח ויכ׳ misit et ... „er schickte u. . . ." d. h. er ließ. Der umschreibende Ausdruck ist anschaulich und auch in der Uebers. beizubehalten, da Herodes wohl Einige von seiner Leibwache nach Bethlehem zur Execution

seines Befehles abgeschickt hatte. Die Leibwache der orientalischen Könige versah zugleich wie die Lictoren bei den Römern Scharfrichter-Dienste. *τὰ ὅρια,* Gränzen, Gebiet, das hebr. גְּבוּל die Einfaßung der Saum, margo, Mark (vrgl. Markgraf); von einer Stadt sagt man Burgfrieden oder Weichbild, was außerhalb der Ringmauer liegt aber noch zur Stadt gehört. *ἀπὸ διετοῦς* sc. *παιδός*, vrgl. Fritzsche; schon der hebr. Sprachgebrauch ist entschieden dafür ('מִבֶּן a filio....) und gegen die Ergänzung von *χρόνος*.

18. *Ἐν Ῥαμᾷ* zu *φωνή*: eine Stimme in Rama. *Ῥαχήλ* sc *ἠκούσθη*: die zu Rama vernommene Stimme ist die der Rachel. *Καὶ οὐκ ἤθελε* zu *κλαίουσα*, das Partic. aufgelöst in das temp. fin. wie es der Hebräer gewöhnlich thut, da er nicht gerne mehrere Participia nach einander setzt, ebenso im Affecte der Grieche: sequentium sententiarum gravitate commotus a participio ad verbum finitum deflectit, Kühner ad Xenoph. Mem. 2, I, 30 vrgl. Meier, Fritzsche. *Ῥαχὴλ κλαίουσα κ. τ. λ.* ein ganzer Satz als Ein Nominalbegriff in Form einer Apposition zu *ὀδυρμὸς πολύς* gefügt; die engere Verbindung würde durch den Gen. geschehen: *ὀδυρμὸς Ῥαχὴλ κλαιούσης*, vrgl. Ps. XVI, 3 (n. d. Hebr.), Ewald, kr. Gramm. §. 303. — *ὅτι οὐκ εἰσί*, Graeci de mortuis vulgo dicunt *ὅτι οὐκέτι εἰσί*. Wetst. Die prophetische Stelle selbst ist etwas frei citirt, ob nach den LXX oder dem Grundtext ist ungewiß; letzteres scheint wegen des Zusatzes *πολύς* wahrscheinlicher; wir hätten darin eine Bezeichnung des Pluralis תַּמְרוּרִים, wenn es nicht das ausgelassene *κλαυθμός* (בְּכִי) ersetzen soll. Soviel erhellt, das *πολύς* zunächst nur zu *ὀδυρμός* gehört. An demselben Zusatze (*πολύς*) sieht man übrigens auch die Richtigkeit der Lesart unsers Textes (vrgl. Lachm. Tisch.) gegen den t. r., der hier selbst von Meyer aber eben so verkehrt vertheidiget wird wie *ὑπό* im vor. V. gegen *διά*.

20. *Τεθνήκασι* „gestorben sind," der Plur. von Herodes allein, nicht ein plur. maj. sondern plur generis, das Subj. zum Verb. als ein Gattungsbegriff im Plur. genommen: wer immer dem Kinde nach dem Leben strebte, sei es nun Einer oder Mehrere. Vrgl. hierüber Fritzsche: manifestum est, eo hic positum deprehendi Pluralem, quod non certo distinguendus erat unus homo, qui insidiatus fuerit, sed genus insidiatorum comprehendendum totum. Tali in causa saepissime Plurali, et recte quidem, utuntur antiqui scriptores; siehe die daselbst aufgeführten Beispiele aus Klassikern. Ganz dieselbe Construction findet sich auch Luk. XII, 20. — *οἱ ζητοῦντες*, das Partic. als ein Nomen behandelt, daher das Präsens (wie noch oft). *Ζητεῖν τὴν ψυχήν*, ein bekannter Hebräismus vrgl. die Lexx. s. v. נפש.

22. *Βασιλεύειν* im weitern Sinne: regieren, nicht gerade als König regieren; *ἐκεῖ ἀπελθεῖν* nach dem Hebr., wo gerne Verba der Bewegung mit einem Adverb. der Ruhe oder einer solchen Präposition verbunden werden, wie umgekehrt eine Präposition der Bewegung mit einem Verbum der Ruhe. Vrgl. hierüber das im nächsten Verse vorkommende *κατῴκησεν εἰς πόλιν*. Solche Constructionen finden sich in den Vulgärausdrücken jeder Sprache, und gingen um so leichter in das Griechische über, je fähiger diese Sprache dafür durch die ihr eigenthümliche Attraction war. Diese scheinbaren Unregelmäßigkeiten sind daher nicht lexikalisch z. B. daß man *ἐκεῖ* = *ἐκεῖσε* nimmt, sondern nur auf dem Wege der grammatischen Construction zu lösen. *τὰ μέρη τῆς Γαλ.* d. i. jene Theile, Gebietstheile welche zusammen Galiläa ausmachen = das Gebiet von Galiläa; partes wie wir montes mit Gebirg geben.

Drittes Kapitel.

1. „In jenen Tagen" — eine ganz allgemein gehaltene Einleitungsformel; sie knüpft in so ferne an Kapitel II an, als sich Jesus noch in Nazareth aufhielt, wohin seine Eltern gezogen waren. Da Matthäus keine genaue Zeitbestimmung geben wollte, reichte die gewöhnliche im Munde des täglichen Lebens und Verkehres geläufige Formel aus. Mald. bemerkt gut: Dixerat (Evang.) c. 2, 23: et veniens habitavit in civitate etc., et addit in diebus illis id est, eo ibi habitante. Die vielfach geschraubten Erklärungen der Neuern haben Fritzsche und Meyer gut abgewiesen; sie gehören von nun an zu den antiquirten Dingen und Versuchen. — Zu *δέ* vrgl. II, 1. — *παραγίνεται*, praes. hist., wie es Matth. liebt: „in jenen Tagen kommt Johannes" d. i. tritt auf. Zu „Wüste" d. i. jeder unbebaute Landstrich vrgl. die Lexx. s. v. מִדְבָּר.

2. *Καὶ λέγων*, bezeichnet näher den Inhalt seiner Predigt; das Partic. ist dem Griechen eben so geläufig wie der Inf. לֵאמֹר dem Hebräer. *ἤγγικε* „nahe gekommen ist", ohne daß es schon als daseiend bezeichnet wird; wir könnten sagen: es ist da, aber es ist noch nicht da. — *βασιλεία*, genau: Königthum, regium imperium מַלְכוּת, gerne mit dem Gen. der Person מ' שָׁאוּל imperium Sauli. *τῶν οὐρανῶν* ist somit gen. qualit., eine Regierung die sich als eine himmlische qualificirt. Der pl *οὐρανοί* ist Nachbildung des hebr. שָׁמַיִם, von dem sich gar kein Sing. findet, vrgl. darüber Ewald, Gram. §. 178, a: „Das Hebräische faßt manche sichtbare Gegen-

stände welche wir einfach durch den sg. benennen, noch mehr nach der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Theile auf und benennt sie daher im pl." Wenn ich sagte, daß sich kein vorchristlicher Gebrauch der Redensart 'מ' ש nachweisen lasse, so muß ich dabei gegen Wetstein und Meyer der erstern auf Treue und Glauben gefolgt scheint, bemerken, daß sich 'מ' ש im Targ. zu Mich. IV, 7, 8 worauf sie sich berufen nicht findet, wenigstens nicht nach dem Texte der Lond. Polygl.; ein anderes krit. Hilfsmittel zur weitern Verfolgung stand mir nicht zu Gebote. Tholuck (Bergpredigt) S. 71 flgd. spricht sich ziemlich erschöpfend aber zunächst nur über βασιλεία τοῦ ϑεοῦ aus; als Grundbegriff davon gibt er an: „eine Gemeinschaft, in welcher Gott herrscht, und welche, wie dieß in den Begriff einer rechten Herrschaft gehört, nicht bloß aus Zwang, sondern in freiwilliger Liebe ihm gehorcht, wovon dann zugleich eine nothwendige Folge ist, daß sie in wechselseitiger Handreichung der Liebe innig miteinander verbunden sei." Ueber τ. οὐϱ. des Matth. sagt er zu kurz und unbestimmt: „Οὐϱανοί bei Matth. ist nicht nach dem rabbinischen Sprachgebrauch = Gott sondern die Bezeichnung des Jenseitigen, über die Erscheinungswelt Erhabenen (S. 77)". Eine gute Erklär. v. regn. coel. gibt Franc. Lukas (siehe Corn. a. L.): Regnum coelorum vocatur dominatus Christi, ut in angelos sanctos, ita et in societatem hominum eorum, quorum recte composita vita in terris regentem e coelis Deum sequatur, in coelis totam ipsam possidente Deo aeternum fruitur. Mald. hat reg. coel. im buchstäblich (lokalem) Sinne genommen: appropinquavit jam tempus, quo in coelum, qui volent, ingrediuntur — aber nicht richtig; den „Himmel" würde Joh. keine βασιλεία nennen. Das gilt auch gegen Berlepsch: illa (βασιλεία) est, cujus cives ad bene moratam vitam redeuntes per Christum Deo reconciliantur, unde fit, ut in coelum ingredi, sive regni coelestis participes fieri i. e. aeternam post mortem beatitatem adipisci queant; obgleich er naiv genug beifügt: miror profecto Catholicos, quod in re satis plana ac facili multa in medium protulerint, quae ab omni probabilitate abhorrent.

3. Das Präs. ἐστί hat im vorhergehenden παϱαγίνεται seinen Grund. Ueber den Zusammenhang und den Zweck der Part. γάϱ siehe oben die Erklärung; daraus erhellt zur Genüge, daß οὗτος γάϱ nicht zur Rede des Johannes gehört. — Die Citation der proph. Stelle ist aus den LXX, sie haben בערבה (in solitudine Vulg.) im zweiten Vrsgl. ausgelassen und ἐν τῇ ἐϱήμῳ zu βοῶντος bezogen, eben so die Vulg. Das hebr. קול קורא wird entsprechender und deutlicher mit vox clamans als vox clamantis gegeben: „eine Stimme ruft in der Wüste". Die Masorethen ziehen במדבר zum folgenden, also: eine Stimme ruft: in der Wüste bereitet u. s. w. Letzteres

berührt uns hier nicht weiter, da wir's nur mit der Auffaßung des Matth. zu thun haben.

4. *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης* d. i. er selbst aber der (in Rede stehende) Johannes. *τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ* „sein Kleid" stärker und bezeichnender als „ein Kleid (habebat vestimentum Vulg.);" indem seine ganze Bekleidung in diesem einen Stücke bestand. Der freilich nicht ganz zuverläßige Suidas erklärt: *μέλι ἄγριον, ὅπερ ἀπὸ τῶν δένδρων ἐπισυναγόμενον μάννα τοῖς πολλοῖς προσαγορεύεται*, vrgl. dazu noch Diod. Sic. 19, 94 (Wesseling); Virg. Buc. IV, 30: Et durae quercus sudabunt roscida mella; Heyne (ed. Wunderlich, I, p. 33): roscida mella: quae roris more per folia guttatim se colligebant. Ejusmodi mel ex certis arboribus, v. c. palma, in Media, Arabia variisque Asiae locis legi memoratur. v. Wessel. (l. c.) Apud Constantinum 30. *Σκληρῶν δὴ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα* ex priore ratione exponitur: Duris ex picearum truncis mellis latex fluxit. Cf. ad Tibull. I, 13, 14. Weitere Stellen siehe bei Wetstein der zugleich das rabbinische mel palmarum (Berach. f. 38, 1) hieher bezieht, auch Gratz l. c. — Gegen die Annahme, daß Joh. in Pelze gekleidet war bemerkt Mald. gut: Cur signate dicunt Evangelistae vestem ex pilis camelorum, zonam autem pelliceam fuisse, nisi quia vestis pellicea non erat? Von einem „Baumhonig" dagegen will er nichts wissen: Suidas et alii nonnulli auctores putaverunt hoc non mel, sed nescio quem rorem fuisse ect.

5. *Τότε* „da, damals", seitdem Johannes sich an den Jordan begeben hatte. „Umgegend des Jordan" zu beiden Seiten insbesondere das östliche Ufer mit seiner Landschaft, das westliche bezeichnet zunächst der Ausdruck Juda. Die Annahme einer strengen geographischen Ausscheidung ist aber, wie sie nicht im Ausdrucke liegt, auch nicht gemeint, da der Orientale solche Erweiterungen überhaupt liebt, vrgl. Js. IX, 1. Die Bezeichnung „Umgeg. d. J." kommt schon 1 Mos. XIII, 10, 11 und noch öfter vor; sie ist was man heut zu Tage „Ghor des Jordan" nennt, Robins. II, p. 498 flgd.

6. *Βαπτίζω* das verstärkte *βάπτω* eintauchen, untertauchen, davon: färben. Ueber seinen Gebrauch s. Wetst. Casaub. Fritzsche. Wir haben nicht nothwendig *ἐβαπτίζοντο* in medialer Bedeutung zu nehmen: sie ließen sich taufen. Daß nur jene getauft wurden welche sich taufen ließen, versteht sich von selbst. Der Nachdruck liegt gerade auf dem Passiv: getauft werden — entgegen dem: sich taufen. Für das Passiv spricht auch *ὑπό*, im erstern Falle würde eher *ἀπό* stehen. *ἐξομολογούμενοι* „indem sie" . . . nicht wie

Meyer (nach Fritzsche) will: „unter der Bedingung, daß sie ihre Sünden bekannten," da wir nirgends von einer solchen Bedingung lesen. Das Bekenntniß der Sünden ergab sich aus der anerkannten Bedeutung der Taufhandlung von selbst, wurde aber von Johannes nirgends speziell gefordert und dürfte kaum bei Allen wenigstens nicht in derselben Form statt gefunden haben. Wir haben nicht zu übersehen, daß Matthäus hier zunächst Jene aus den Juden vor Augen hat welche mit aufrichtiger Gesinnung zu Johannes gingen; sie bekannten reumüthig ihre Sünden. Nach der Natur der Sache mußte das Bekenntniß einen mehr negativen d. i. allgemeinen Charakter haben dienend als Ausdruck des Gefühles der Sündhaftigkeit überhaupt, nur in einzelnen Fällen war ein besonderes Bekenntniß zu erwarten. ἐξομολογεῖν das Compos. als Verstärkung des verb. simp.: reumüthig bekennen; vrgl. über diese Bedeutung des ἐξ bei verb. Fritzsche. Die vielbesprochene Proselytentaufe haben wir mit der johanneischen in keine Verbindung zu bringen, da sie kaum bis zu Johannes hinaufreicht; Philo (der sie schwerlich übergangen hätte) Josephus, die ältern Targum. und selbst die Mischna wissen von einer solchen Taufe nichts; das älteste Zeugniß enthält die Gemara (Babyl. Jebamoth f. 46, 2) und der Targ. Jonath. zum Pentateuche.

7. Ueber die Pharisäer und Sadduzäer vrgl. Haneb. Gesch. d. Offbg. S. 497 flgde. ἐπὶ τὸ β. „zu seiner Taufe," um sich taufen zu lassen; ἐπί von der Absicht, Zweck, Beweggrund: ἐπὶ τί wozu? warum? βάπτισμα = βαπτισμός (activ) das Untertauchen. ὑποδείκνυμι 1) unter der Hand heimlich zeigen, andeuten, 2) darlegen, durch Beispiele und Gründe erweisen; im letztern Sinne hat es und richtig die Vulgata genommen: „wer hat euch demonstrirt, bewiesen, daß ihr . . . . woher wißt ihr u. s. w.?" Im Latein. sollten wir lesen: quis demonstravit vobis, vos fugere, im Griechisch. ist es nicht nothwendig, indem es da freisteht, das Object des Hauptverb., wenn es zugleich Subj. des folgenden Infinitivs ist, mit ersterm oder letzterm zu construiren. Der Grieche sagt: κελεύω σοι, τοῦτο ποιεῖν und κελεύω σε τοῦτο ποιεῖν. Der Inf. Aor. (φυγεῖν) steht oft, wo man zunächst den Inf. des Futur. erwartet, aber meist in solchen Fällen, wo auch wir ihn durch das Präsens geben. Weniger entsprechend scheint mir die Erklär. von Fritzsche und Meyer: „Der Inf. Aor. bezeichnet die Thätigkeit als momentan." φυγεῖν ἀπό fliehen von weg (מִן), ἀπό in der Bedeutung der Entfernung von etwas wie noch oft: ἀπ' ὀφθαλμῶν fern von den Augen. μέλλουσα was bevorsteht und sicher eintrifft. ὄργη Zorn, Unwille welcher den Tag des Herrn begleitet und hervorruft und somit für ihn selbst steht; vrgl. Soph. I, 14 15: Nahe ist der Tag des Herrn, der große; nahe und eilet sehr . . . . : ein Tag des Zornes, ein Tag der Noth und Drangsal,

ein Tag des Grausens und Entsetzens, ein Tag der Finsterniß und Dunkelheit! Js. XXVI, 20: Auf mein Volk, geh' ein in deine Kammer, schließ' hinter dir deine Thüre: verbirg dich eine Weile, bis vorüber ist der Zorn.

8. *Οὖν* „nun also" — da sich die Sache so verhält und ihr vom Gerichte Gottes nicht ausgenommen seid. *τῆς μετανοίας* gehört seiner Stellung nach zu *ἄξιος*: eine der Buße würdige, geziemende Frucht, also weniger: eine würdige annehmliche Bußfrucht. Buße ist die allgemeine Gesinnung welche Gott zur Aufnahme des messianischen Reiches fordert; die Bußgesinnung muß sich aber auch im Leben und Werke zeigen, sie muß zu entsprechenden Uebungen und Thaten treiben. Jeder Mensch bringt Früchte, entweder Früchte des Stolzes der Selbstsucht und der lasterhaften Gewohnheit oder der Buße und Heiligkeit. *ἄξιος* würdig d. i. einer Sache angemessen entsprechend.

9. *Δοκέω* meinen, dafür halten, übers.: „glaubet nicht, bei euch sagen zu dürfen;" vrgl. Winer Gramm. §. 67, 4. Bei sich sagen = denken, das hebräische אמר בלבו. „Wir haben Abraham zum Vater" — das Schibbolet des Pharisäismus, Joh. VIII, 36. Act. XIII, 26. Röm. IX, 5 u. s. w. Vrgl. dazu eine ganze Reihe rabbinischer Citate bei Wetstein.

10. *Δέ* von der Vulgata mit enim gegeben, schlöße sich darnach an V. 8 an, V. 9 als Mittelsatz betrachtet. Doch hat es diese Bedeutung nirgends, vrgl. Win. Gramm. S. 422. Es (*δέ*) leitet die Beweisführung des Johannes gegen die Pharisäer auf einen neuen Gegenstand über der vom vorhergehenden verschieden ist, ohne geradezu einen Gegensatz zu bilden. Strenge genommen würde es genau an V. 7. anknüpfen: „Wer hat euch bewiesen, daß ihr dem nahen Zorne entgehet? Aber (höret!) die Axt ist an die Wurzel gelegt." *καί* der Ausgabe unsers Handb. haben Lachm. und Tischend. getilgt; es hat neben der Vulg. noch die wichtigsten Zeugen gegen sich.

11. *Ἐν ὕδατι* nicht gleichbedeutend mit dem Dat. allein, als stehe *ἐν* mit anschaulicher Umständlichkeit: ich taufe durch (per, mit) Wasser, adhibita aqua (Fritzsche); sondern „in Wasser" — *ἐν* locale; ich tauche unter in Wasser (Berlepsch). *εἰς μετάνοιαν* den Zweck der Taufe bezeichnend, also: „auf daß ihr Buße wirket;" die Taufe ist ein Zeichen (Abbild) der zu wirkenden d. i. eben beginnenden Buße. Das Präs. *ἐρχόμενος*, weil der Messias in der That schon ankommt, wenn er auch noch nicht da ist. *ἰσχυρότερός μου* ist aus dem Sprachgebrauche des sogenannten negativen מן zu erklären, der sich sowohl beim Nomen (Adjectiv) als beim Verbum findet, vrgl. Ges. thes. II, 807: A recedendi potestate pendet vis ejus

(מן) negativa. *ἱκανός* in seiner eigentlichen Bedeutung: zukommend tauglich fähig. „Mir kommt es nicht zu" = ich kann und darf nicht. Zu *ὑποδήματα βαστάσαι* siehe die Citate bei Wetstein; er selbst sagt kurz und gut: servile ministerium; aus den rabbin. Allegationen hier nur die Eine: Dixit R. Josua f. Levi: omnia opera, quae servus praestat hero, etiam discipulus praestat praeceptori, praeter solutionem calcei sui. *ἐν πνεύμ. ἁγίῳ* ohne Art.: „mit heiligem Geiste," der von Gott ausgeht und der Geist Gottes selbst ist. Jede Wirkung Gottes auf den Menschengeist geschieht durch seinen Geist. — In neuerer und neuester Zeit wendet man sich gerne, und wie Kistemaker mit Recht tadelnd bemerkt unter großem Wortaufwand jener Deutung einzelner Väter (Origenes und Basilius) zu, welche *πυρί* auf das Feuer der Gehenna bezogen, also: Er wird mit heiligem Geiste die taufen welche glauben, und mit Feuer der Hölle die welche nicht glauben. Berl.: qui post me venit, vos immerget spiritui sancto i. e. vobis aeternam beatitudinem largietur (??) et igni i. e. aeternae damnationi vos addicet. Ebenso Arnoldi. Insbesondere verschaffte der Name Neander's dieser Deutung eine nicht geringe Anhängerschaft. Er sagt (Leben Jesu 4. Aufl. S. 83): „Gleichwie die von ihm (Johannes) Getauften ganz in das Wasser eingetaucht worden, so sollte der Messias die Seelen der in seine Gemeinschaft Eintretenden ganz eintauchen in den von ihm mitzutheilenden göttlichen Lebensgeist, so daß sie ganz davon durchdrungen würden, ein ganz neues beseelendes Lebensprincip daraus in ihnen sich bilden sollte. Mit der Geistestaufe werde er auch eine Feuertaufe vollziehen. Diejenigen Theile des Volkes, welche von dem göttlichen Lebensgeiste sich nicht durchdringen lassen wollten, sollten vom Feuer des göttlichen Strafgerichtes verzehrt werden." Aber gegen eine solche Erklärung ist: 1) die Evangelien-Harmonie, indem Mark. *πυρί* ausläßt als schon in *πνεύματι* enthalten; 2) der Umstand daß die „Höllenstrafe" nirgends eine Taufe heißt und nicht einmal Feuer schlechthin; nur mit einem Zusatze: Feuer der Gehenna, unauslöschliches Feuer u. s w. kommt es in diesem Sinne vor; 3) daß wir wegen der engen Verbindung mit „heiliger Geist" und des direkten Gegensatzes von Feuer zu Wasser ersteres als Symbol der Läuterung und Reinigung zu nehmen haben, nicht als Werkzeug der Strafe. Sollte die Stelle den ihr supponirten Sinn haben so müßte sie lauten: Er wird euch mit heiligem Geiste oder aber mit Feuer taufen. So wenig Johannes zwei Taufen hat so wenig auch der Messias. Geist und Feuer sind durchaus correlate Begriffe, was in der unsichtbaren Ordnung der Dinge der Geist das ist in der sichtbaren das Feuer. Mit welchem Hohne würde ein Fritzsche eine solche Erklärung überschütten, wenn er sie nicht selbst theilte? Freilich damit, daß Gratz *ἐν πυρί*

streicht, ist noch nicht geholfen so wenig als mit einer geschraubten Phrase (Olshausen: die Feuertaufe spricht die Verklärung des neugeborenen höhern Lebens und seiner eigenthümlichen Natur aus) oder mit Berufung auf die feurigen Zungen am Pfingstfeste (selbst Maldonat). Der Fehler all dieser Erklärungsversuche liegt an der Verkennung der prophetischen Grundstellen auf welche Johannes zurückweist, und in der Vermengung mit dem kirchlichen Sakramente das dem Sprechenden ferne liegt. Er beschreibt die Wirkungen der Aufnahme ins Himmelreich nicht die in die Augen fallende Form.

12. Das Relat. οὗ steht um der Verbindung willen. Nach dem deutschen Sprachgebrauch müßten wir, um die wörtliche Uebersetzung beizubehalten αὐτός vom vorigen Verse wiederholen: Er wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer — er dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist, und er wird u. s. w. Daraus folgt hinreichend, daß οὗ nicht pleonastisch steht. Die weitläufig motivirte Erklärung Fritzsche's von ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ als Epexegese zu οὗ, nemlich also: cujus erit ventilabrum, in manu ejus hat Meyer verworfen, er zeigt daß in diesem Falle οὗ τὸ πτύον, τῆς χειρὸς αὐτοῦ stehen würde, auch könnte wie ich glaube ἐστί kaum fehlen, indem darauf ein Nachdruck liegt: οὗ ἐστι τὸ πτύον „dessen ist die Wurfschaufel, in seiner Hand (sc. ist sie)." Berl.: Mayerus: „cujus ventilabrum erit in manu ejus." Male. Winerus: „Relativum οὗ sequentia cum praecedentibus connectens positum est pro τούτου. Itaque utrumque pronomen separatim intelligendum est, quasi dictum esset: (tenebit) ventilabrum suum in manu sua." Recte! dummodo scripsisset Winerus καὶ τούτου, quum in relativo nunquam non simul latet notio copulativa. Eine seltsame Bemerkung als ob cujus und et ejus (oder et suum) nicht ganz dasselbe wäre. Wie kann man von einem und demselben male und recte zugleich sagen? ἀποθήκη; die Getreidekammern sind im Oriente gewöhnlich Keller, unterirdische trockene Gewölbe. ἄχυρον Spreu im weitern Sinne, nemlich Alles was nach dem Dreschen vom Getreide das ziemlich dicht unter den Aehren abgeschnitten wird, wie bei uns die Nachleserinen thun, übrig bleibt d. i. die kurzen Theile des Halmes und die Aehre. ἄσβεστος nicht: unausgelöscht d. i. welches Niemand löscht, qui non extinguitur sc. quamdiu alimenta flamma habet (Fritzsche und Gratz), denn dieß versteht sich von selbst; da die Spreu schnell verbrennt, wäre ein solcher Zusatz gar nicht motivirt. Die Rede geht vom Bilde auf den eigentlichen Ausdruck über, von der Spreu auf die durch sie bezeichneten Unbußfertigen welche dem unauslöschlichen Feuer d. i. der Hölle übergeben werden. August. Civ. Dei XXI, 5 Asbeston Arcadiae lapidem propterea sic vocari, quod accensus semel jam non possit extingui. et 6. esse quoddam Veneris fanum, atque ibi candelabrum, et

in eo lucernam sub divo sic ardentem, ut eam nulla tempestas, nullus ignis extingueret unde — λύχνος ἄσβεστος i. e. lucerna inextinguibilis nominata est, bei Wetstein.

13. „Damals," während Johannes also predigte und taufte. Er wiederholte seine messianischen Verkündigungen öfter. „Von Galiläa" wo sich Jesus bisher aufgehalten hatte.

14. Διακωλύω stärker als das v. simplex; er hielt ihn mit Gewalt zurück; nicht: vehementer eum a baptismo retinere studuit (Fritzsche, Kuinöl, Gratz); denn er hat es in der That gethan, und was sollte studuit neben vehementer? Wenn er auch Jesu hernach taufte, so war sein Zurückhalten doch kein bloßes Wollen.

15. Ἄφες laß es geschehen, gestatte, erlaube, weniger: laß ab. ἄρτι dieweil, Adverb.: diese Weile, für dießmal; jetzt, in diesem Augenblicke. Jesus gibt die Einrede des Johannes zu; er hat von seinem Gesichtspunkte aus Recht; aber jetzt für dießmal walten andere Gründe vor. Grotius: fiat nunc, quod volo. — οὕτο γὰρ κ. τ. λ. übersetze: sic enim decet nos, ut impleamus omnem just., indem auf δίκαιόν ἐστι, συμβαίνει, ἀνάγκη ἐστι der Inf. folgt, während im Latein. ut steht. Diese Uebersetzung gibt einen etwas andern und wie mir scheint entsprechenderen Sinn als die gewöhnliche auch bei den neuern Erklärern vorkommende mit dem Inf.: „so alle Gerechtigkeit zu erfüllen ziemt uns," indem es dabei den Anschein hat, als ob in diesem Einen alle Gerechtigkeit liege, während es nur mit zur Gerechtigkeit gehört. δικαιοσύνη nicht: Gebühr Gesetz Recht (= δικαίωμα dem hebr. מִשְׁפָּט entsprechend) sondern: Rechtschaffenheit, das wodurch der Mensch rechtschaffen ist d. i. Gerechtigkeit im subjectiven Sinne: צְדָקָה. Jede Gerechtigkeit (das Ganze in einzelnen Uebungen gedacht) erfüllen, heißt sie selbst voll (integra) machen, so daß ihr nach keiner Seite und in keiner Weise etwas abgeht. πρέπον erklärt Mald. gut: quicquid sancti viri virtuti et officio consentaneum est, etiamsi non facere sine peccato liceat, wogegen auch er justitia mit den Meisten objectiv im Sinne von Vorschrift (officium) nimmt.

16. Εὐθὺς ἀνέβη Lachm. nach B. Vulg. 2c.; aber auch bei dieser Stellung ist εὐθὺς mit ἀνέβη nicht mit βαπτισθεὶς oder ἀνεῴχθησαν zu verbinden gegen Mald.: Illud statim aut confestim non ad verbum ascendit, sed ad id quod sequitur, referendum et ecce aperti sunt ei coeli, aut sic esse copulanda verba, statim ut baptizatus est; ebenso Grotius, Fritzsche. εὐθὺς steht aber oft besonders bei Markus in abgeschwächter Bedeutung, dem deutschen sofort entsprechend und dient zur Ver-

anschaulichung der raschen Aufeinanderfolge der einzelnen Momente eines Factums, vrgl. Meyer. Zu super ipsum, ἐπ' αὐτόν bemerkt Maldon.: Solent aliquando Graeci, saepe vero LXX et Latinus interpres pronomina demonstrativa pro reciprocis ponere; ebenso Fritzsche zu III, 4 (τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ) constat, Graecos, etiamsi de eodem Subjecto dicatur, saepe numero uti non reciproco, ut videtur, Pronomine αὐτοῦ etc. haud dubie propterea, quod ex alius animo in suum praecipitem facerent transitum.

17. Ἰδοὺ, φονὴ . . . λέγουσα genau nach dem Hebr. das fast immer das folgende Nomen mit הִנֵּה (ecce) als appositionellen Vokativ verbindet. Am. VII, 1: et ecce! fictor locustae; VIII, 1: et ecce! uncinus pomorum. Zach. II, 3: et ecce angelus, qui loquebatur in me, III, 9: ecce lapis, quem dedi, V, 9: et ecce! duae mulieres egredientes etc. Gegen das Urgiren des Artikels ὁ ἀγαπητός, dilectus = dilectissimus und die falsche Erklärung von ἀγαπητός = μόνος oder μονογενής siehe die Bemerk. bei Fritzsche und Meyer. ἐν ᾧ εὐδόκησα nach dem hebräischen חָפֵץ בְּ, רָצָה בְּ, delectari in aliquo: 1) sein Wohlgefallen haben, 2) in Folge dessen erwählen, hier im erstern Sinne; von Ewigkeit ist der Sohn Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. „Der Aoristus bezeichnet nicht das Pflegen, da hier eine definitive für alle Zukunft gültige Erklärung von Gott gegeben wird (s. über die iterative Bedeutung des Aor. Kühner II, p. 76.), sondern an welchem ich Wohlgefallen gefaßt habe, welcher der Gegenstand meines Wohlgefallens geworden ist. S. Herm. ad Viger. p. 746. Bernhardy Syntax p. 381 f." Meyer. Geistreich aber sprachlich nicht zu rechtfertigen ist die Erklärung Maldonats: hoc loco ἐν ᾧ εὐδόκησα . . . non significat, quem unice amavi, neque quo valde delector, neque in quo conquiesco . . . sed in quo i. e. per quem placatus ac reconciliatus sum mundo, hoc est, placari et reconsiliari decrevi. In diesem Falle könnte das Object welches versöhnt worden ist, nicht leicht fehlen, es müße heißen: ἐν ᾧ εὐδόκησα τοὺς ἀνθρώπους, in quo reconciliatus sum hominibus vrgl zur Construction Hebr. X, 5, 6: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας . . . . ὁλοκαυτώματα . . . οὐκ εὐδόκησας, und zur Sache Luk. II, 14: ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Falsch auch Berl.: in quo benigne decrevi sc. vobis i. e. vos redimere. Denn hier müßte man gerade das Wesentliche ergänzen; vobis könnte so wenig fehlen als oben hominibus. Was soll denn entgegen sein, das Verb. in seiner nächsten Bedeutung zu nehmen? Doch nicht weil es tautologisch lautet: mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe? Nicht jede Fülle des Ausdrucks darf auch gleich den Tautologieen beigezählt werden; vrgl. die Erklär. zum Texte.

Viertes Kapitel.

1. „Alsdann," nemlich unmittelbar nach der Taufe. *ἀνάγω* hinaufführen, aus einer niedern Gegend in eine höhere, vom Strand in's innere Land; ebenso hier, da Jesus von der sehr niedern Jordanau in die höher gelegene Wüste geführt wurde. *ὑπὸ τοῦ πν.* derselbe Geist wie oben III, 16 *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*; wäre es der Geist Jesu d. i. wäre Jesus aus eigenem Antriebe in die Wüste gegangen, so könnte *αὐτοῦ* (von seinem Geiste) nicht fehlen. *διάβολος* (Verläumder Angeber) die gewöhnliche Uebersetzung des hebräischen שטן (Anfeinder) vrgl. Job. I, 6, 8, 9, 12, II, 1 u. s. w. von Menschen wie Engeln, selbst guten insoferne sie Jemanden feindlich entgegenstehen, dann insbesondere vom Fürsten der gefallenen Geister, wobei es wie ein nom. propr. steht und daher nie im Plur. vorkommt.

2. „Fasten," im Sinne den das Wort im hebr. Sprachgebrauche hat d. h. ganz und gar nichts essen; ein anderes Fasten kennt der Hebräer nicht. *ὕστερον* hinterher, hernach, darauf; das neutr. statt des adv. *ὑστέρως* wie noch oft. Herod. VI, 140 *ὕστερον τουτέων*. Arnoldi sagt über die Bedeutung des Fastens Jesu: „Durch Uebernahme der Taufe hatte der Herr erklärt, daß er die Schuld und Strafe unserer Sünden auf sich genommen habe; sobald er in die Wüste gekommen ist, beginnt er dieselbe an seinem heiligen Leibe abzubüßen, indem er 40 Tage und Nächte fastet . . . . Gewöhnlich wird das Fasten des Herrn nicht als Bußübung für uns, sondern entweder als Vorbereitung auf sein öffentliches Auftreten, oder als bloßes Beispiel welches er uns gegeben habe, aufgefaßt. Allein eine sündenfreie, mit dem Logos hypostatisch vereinigte Menschheit bedarf keiner Vorbereitung und Vorübung; und ein Fasten, welches durch nichts Anderes in der Aufgabe und Bestimmung Christi gefordert ist, kann nicht Beispiel sein, da es uns unmöglich ist, es ihm nachzuthun. Dagegen ist das Fasten des Herrn bei unserer Auffaßung allerdings auch ein Beispiel und zwar ein tief einschneidendes, indem wir nicht sehen können, wie er um unserer Sünde willen sich bis zur Entkräftung abfastet, ohne uns getrieben zu fühlen, mit ihm zur Abbüßung derselben zu fasten." Er stützt sich dabei auf Estius (Annott.): Christus jejunium hoc sponte assumpsit, ut exemplum jejunandi nobis praeberet et pro nobis satisfaceret; passus est ergo molestiam ut in multis aliis, quae pro nobis sustinuit. Venerat enim, ut peccata nostra portaret et pro his pateretur non tantum in cruce, sed toto cursu vitae. Dieß ist allerdings die traditionelle Auffaßung der Bedeutung des Fastens Jesu. Die 40tägigen kirchlichen Fasten zeugen schon dafür. Aber was mir dagegen zu sprechen scheint ist außer „hernach hungerte ihn," der Umstand daß Jesus

vom heiligen Geiste in die Wüste geführt wird. Jene außerordentliche Einwirkung die bei der Taufe begonnen hatte, setzte sich fort. Der ganze Aufenthalt in der Wüste bekommt damit ein Siegel des Außerordentlichen das auf ihn einwirkte, nicht das von ihm ausging. Solches aber hat den Charakter einer Bußwirkung nicht; sie muß vom Individuum selbst ausgehen.

3. *Καί* ist enge mit dem Vorhergehenden zu verbinden; unsere Ausgabe hat V. 2 mit einem Kolon geschloßen, daher der große Anfangsbuchstabe nur ein Druckversehen sein dürfte. Ueber das Partic. Präs. *ὁ πειράζων* vrgl. II, 20; der Artikel steht emphatisch. Der Versucher *κατεξ.* d. i. der Teufel, vrgl. 1 Cor. VII, 5. 1 Thess. III, 5. *εἶπεν αὐτῷ* (Lachm.) B D Vulg. dixit ei. *υἱός* ohne Art. nicht: ein Sohn, sondern der Sohn; wie man schon aus der Stellung des *εἰ* sieht: „wenn du Sohn bist Gottes." Zu *εἰπὲ ἵνα* sprich daß (nicht eo consilio ut, damit) vrgl. gegen Meyer und Fritzsche Winer Gramm. 6. Aufl. §. 44. 8. S. 299. Wollten wir die Bedeutung „damit" beibehalten, so müßte bei *εἰπέ* das Obj. stehen: „sprich ein Wort damit u. s. w." Es steht somit dem Sinne nach gleichbedeutend mit jube hosce lapides fieri panes. Vrgl. unten V, 29. *ἄρτοι* Brode im eigentlichen Sinne, wie es schon die Gegenüberstellung von „Steinen" fordert, nicht „Speise" überhaupt, was matt und abgeschmackt wäre.

4. *Ὁ ἄνθρωπος* (Lachm.) B C D etc. Der Mensch nicht emphatisch ille homo d. i. der Messias. *ἐπί* (עַל) gibt die Bedingung an, *ἐπὶ τούτοις* unter diesen Bedingungen: der Mensch lebt nicht durch das Brod allein. Das Futur. *ζήσεται* (יִחְיֶה) drückt aus was zu jeder Zeit eintreffen wird, nicht das sollen. *ῥῆμα* fehlt im Hebr.; die LXX haben es richtig ergänzt, was vom Munde ausgeht ist seinem Ursprunge nach ein Wort; der Ausdruck steht aber im eigentlichsten Sinne, nicht für Anordnung Fügung u. s. w. Wort bei Gott = Wille; Gott spricht und es geschieht; er spricht, daß des Menschen Leben erhalten werde, und eines weitern bedarf es nicht; daher hat Euthym. Zig. recht, wenn er sagt: *πᾶν ῥῆμα ἐκπορευόμενον διὰ στόματος θεοῦ ἐπὶ τὸν πεινῶντα δίκην τροφῆς συνέχει τὴν ζωὴν αὐτοῦ.* Statt *ἐπί* hat Lachm. an zweiter Stelle *ἐν* ebenso Tisch. nach C D.

5. *Παραλαμβάνει*, praes. hist. „zu sich nehmen, mit sich nehmen," hier im Sinne der Vergewaltigung; der Teufel ergriff Jesus und versetzte ihn augenblicks auf eine Zinne des Tempels. Berl.: tum comitem sibi adscitum Jesum in sacram urbem abducit Satanas. Christum sua sponte non invitum vel coactum cum Satana Hierosolyma adiisse, vix est quod moneam. Nam *παραλαμβάνειν* haud raro est, comitem alicui se adjungere. Zu einer solchen Erklärung paßt schlecht: sed dici vix potest, quantos

errores ex verbo παραλαμβάνειν interpretes extorserint. Nach dieser Annahme wären im eigentlichen Sinne Jesus und der Teufel mit einander gereist: aus der Wüste nach Jerusalem auf eine Zinne des Tempels von da auf einen hohen Berg — jener um sich versuchen zu lassen, dieser um zu versuchen. Eine derartige Versuchung wäre in der That eine merkwürdige Komödie, wo Einer den Andern zum Besten hielte. Matthäus hält malerisch und anschaulich beide Momente des Nehmens und Stellens auseinander. Daß die „heilige Stadt" Jerusalem ist, (Js. XLVIII, 2) bedarf keiner weiteren Bestätigung vrgl. 2 Makk. IX, 14 u. s. w.; noch heut zu Tag heißt sie el-Kuds (die Heilige) oder Beit el Mukaddis (das Heiligthum). πτερύγιον ein kleiner Flügel; dann entsprechend dem heb. כָּנָף jedes Ende, Aeußerste einer Sache, die höchste Spitze. ἱερόν unterschieden von ναός bezeichnet das ganze Tempelgebäude. Das flache Dach des Tempels wie der Tempelhallen war mit Brustwehren versehen; auf eine derselben stellt der Satan Jesus mit der Aufforderung, sich von da in den Vorhof (nicht in die Tiefe des Kidronthales) hinabzustürzen. Welche Zinne nun speziell gemeint sei, das zu ermitteln ist eitle Arbeit. Matth. sagt: die Zinne (Brustwehr), nicht weil er sie als speziell bekannt durch die Tradition voraussetzt, sondern weil er alle Zinnen unter eine Einheit zusammenfaßt: die Zinne des Tempels. Die seit Wetst. gewöhnlich allegirten Stellen aus Joseph und Euseb. tragen zum Verständniß nichts bei; sie wiederholen nur was man schon weiß, daß der Tempel Zinnen hatte. Was man aber selten beachtete ist, daß der Teufel auf der Zinne stand.

6. Zum Aor. βάλε vrgl. Fritzsche: quod pro βάλε nonnulla subsidia exhibent βάλλε id quivis videt propterea improbandum esse, quod Aoristum, quum de alto deturbari loco unius sit momenti, nemo non requisivisset. Die Psalmstelle ist nach den LXX angeführt mit alleiniger Einschaltung von καί; das einleitende ὅτι gehört mit zur Citation.

7. Πάλιν „wiederum" in Rücksicht auf die Worte des Teufels der eine Schriftstelle anführt: Jesus rectificirt die eine durch die andere. ἐκπειράσεις das Fut. für den emphat. Imperat.: „du wirst nicht, du darfst nie und nimmer. vrgl. I, 21. κύριος die bekannte Uebers. des hebr. יהוה.

8. Der Berg ist nicht zu bestimmen, da bei solchen Vorgängen Zeit und Raum schwinden. Die Tradition bezeichnet einen hohen Berg der Wüste Quarantana selbst. „Er zeigte ihm" d. i. er machte ihn sehen, vrgl. Luk. IV, 6 der den Zusatz hat: „in einem Augenblick"— es war somit ein übernatürliches (zauberisches) Sehenlassen. Deßhalb steht der Ausdruck „alle Reiche" streng buchstäblich wenigstens im Sinne des Evangeliums; nach dem

Wie kann nicht weiter gefragt werden. Matth. spricht sich auch über das Wie von *παραλαμβάνω* nicht aus. Beides waren übernatürliche Vorgänge. Gegen Berl.: Quomodo potuerit Satanas ex uno monte omnia terrarum orbis regna Christo ostendere, quaeri inter interpretes solitum est . . . . Equidem puto Matthaeum per hyperbolen orbis terrarum terras dixisse pro terris vicinis, quas oculis videre Christus et Satanas potuerunt. *κόσμος* gewöhnlich: die nicht palästinensische Welt über die der Teufel zu gebieten hat, während Judäa Eigenthum Gottes ist; aber im neutestamentlichen Sprachgebrauche heißt der Satan „Fürst dieser Welt“ im weitesten Sinne ohne eine solche Beschränkung. „Und ihre Herrlichkeit“ = Pracht, d. i. Alles was sie herrlich und reizend macht.

9. „Anbeten“ = huldigen; die Huldigung bestand zugleich darin, daß man sich auf den Boden warf. Vrgl. II, 11.

10. *Ὀπίσω μου* fehlt in der Vulg. und ist zweifelhaft; Lachm. hat es eingeklammert. Dießmal ist die Citat. freier. Matth. hat um des Gleichklanges willen *προςκυνήσεις* beibehalten; die LXX haben nach dem Hebr. תירא *φοβηθήσῃ*. Daß timere = colere sei und hier für die innere Verehrung (timere) das äußere Zeichen (adorare, *προσκυνεῖν*) stehe, leuchtet ein und rechtfertigt sich von selbst. Im Hebr. fehlt soli, *μόνῳ*; es wurde von den LXX ergänzt, um das emphat. אתו auszudrücken: „ihm (= ihm allein) sollst du dienen.“ Zu *λατρεύω* vrgl. Grotius: Graecam vocem *λατρεύειν* neque sui origine, neque usu eorum, quos optimos Graeci sermonis auctores habemus, propriam esse divino cultui, recte ab aliis est demonstratum. Quin et LXX, quamquam rarius, aliquot tamen locis *λατρεύειν* laxius usurpant. Sed plerumque *λατρεία* ipsis est עבודה, cultus qui conspicuis signis Deo exhibetur. Fatendumque est, scriptores novi federis eam vocem vix usquam usurpare, nisi de cultu qui exhibetur tamquam Deo.

11. *Διηκόνουν* proprie dicitur de servis, qui cibum potumque ministrant, Wetstein und die Belegstellen. Es mag hier in diesem ganz speziellen Sinne stehen. Ob sie ihn in die Wüste zurücktrugen, ersehen wir daraus nicht: der Ausdruck scheint wenigstens dagegen. Ich möchte am ehesten dafürhalten, daß ihn der Teufel selbst in die Wüste zurückversetzte in den status quo ante. Er mußte letzteres thun, wo er nicht als besiegt dastehen wollte.

12. *Παρεδόθη* überliefert, überantwortet, Vulg. quod traditus esset, nicht gerade in carcerem zu ergänzen, sondern ganz allgemein zu nehmen. Matth. setzt auch hier voraus, daß man mit den nähern Umständen bekannt sei. *παραδίδωμι* est verbum maxime juridicum, quod ponitur apud pro-

fanos aeque ac sanctos scriptores de iis, qui potestati eorum, quibus vis est nocendi, traduntur (Berlepsch). *ἀνεχώρησεν*, recessit (Vulg.) besser als rediit, er wich zurück, zog sich zurück, wie um einer Gefahr auszuweichen.

13. *Καταλιπὼν* kann zweierlei bedeuten, entweder: nachdem er Nazareth das er besucht, verlassen hatte, also: nachdem er durch Nazareth gereist war, oder: nachdem er Nazareth aufgegeben hatte, ganz abgesehen davon ob er dießmal hinkam oder nicht. Ich möchte das Zweite vorziehen. Zu *κατῴκησεν εἰς* vrgl. II, 23. *Καφαρναοὺμ* (Vulg. B D Z vrgl. Lachm. besser als *Καπαρναούμ*) ein blühendes Städtchen am nordwestlichen Ufer des See's Genesareth. Heut zu Tage kaum mehr mit Sicherheit zu erkennen; die wenigen Ruinen bei Tellhum (Hügel der Kamelheerde) sollen das alte Kapharnaum sein. Doch siehe dagegen Robins. III, 544, der Kapharn. etwas südlicher beim Khan Minjeh (ebens. Kiepert, Karte v. Paläst.) gefunden zu haben glaubt; erstere bezeichnet er nach sorgfältigen Untersuchungen als „namenlose Ruinen" vrgl. unten IX, 9. Die Ruinen von Tell-hum sind ungefähr eine Stunde vom See entfernt und am Jordan gelegen, wie könnte Kapharnaum *παραθαλασσία* heißen? und wie paßte *παρὰ τὴν θάλασσαν* Mark. II, 13? „Wie unverkennbar haben sich doch jene Worte des Wehes, das der Mund der Wahrheit über Kapharnaum, über Bethsaida und Garizim aussprach, bewährt! ihre Stätte kennt Niemand mit Sicherheit; ihr Name ist von der Erde verschwunden." Schubert, III, S. 252. Capharnaum = כפר נחום d. i. Dorf des Nachum (Nachumshausen); zu כפר vrgl. Hohel. VII, 12. Der Hebr. liebt Zusammensetzungen mit כפר bei Ortsnamen, gerade wie unser „Hausen" oder „Hofen", vrgl. Burt. Lex. Chald. f. 1080 wo mehrere Beispiele zu finden sind. Im A. T. kommt der Name Kapharnaum nicht vor, wohl aber in rabbinischen Schriften. *τὴν παραθαλασσίαν* (Vulg. maritimâ, Capharnaum als Fem.) um die Lage genau zu bestimmen, nicht um es von einem andern Kapharnaum zu unterscheiden. Wilh. von Tyrus erwähnt eines solchen in der Ebene Esdrelon, 6 St. von Cäsarea (de bello sacr. 10, 26). Kapharnaum scheint noch im (südlich gelegenen) Stammgebiethe Zabulons (= Galilaea inferior) hart an der Gränze von Nephalim (=Gal superior) gewesen zu sein. Aeltere Gelehrte (Maldonat Wetstein Grotius unter den neuern Berlepsch) nehmen an daß es gar nicht mehr zum Gebiete des Herodes Ant. gehört habe und deßwegen von Jesus erwählt worden sei; aber aus Jos. Arch. XVIII, 3 folgt dieß nicht; Philippus besaß auf der Westjordan-Seite außer dem kleinen Gebiete von Paneas nichts; Bethsaida das ihm angehörte, liegt auf der Ostseite und davon redet Jos. (l. c.) allein.

15. Der Acc. *ὁδόν* macht Schwierigkeit, Winer läßt ihn in seiner neuesten Ausgabe stehen, während er ihn früher geradezu für ein Glossem aus Symm. erklärte, meint aber ob man nicht *οἱ ὁδὸν* (*οἰκοῦντες*) nach den LXX lesen solle (Gramm. 6. Aufl. S. 206)? Fritzsche corrigirt *ὁδός* Meyer übersetzt gar: „das Land Zabulon .... sah den Weg des Meeres, jenseits des Jordan (!)." Die ältern Erklärer (Wetst. Grot.) haben nach dem Vorgange der griech. Interpreten den Acc. durch das ausgelassene *κατά* erklärt, und das hat richtig aufgefaßt seine volle Geltung. Es ist der so oft vorkommende und auch in die Latinität übergegangene Accus. qualitatis in enger Abhängigkeit von *γῆ*, nicht für sich selbst bestehend gleichsam für *οἱ κατὰ ὁδόν* worin der Irrthum der früheren Erklärer (vrgl. Wetstein u. s. w.) bestand. Der Acc *ὁδόν* (ohne Art.) ist nach Win. Gramm. §. 32, 6 zu erklären: „Wo der Acc. als einzelnes Wort oder Formel andern Wörtern beigesetzt eine nähere Bestimmung über Art, Zahl, Grad Sphäre angibt wie Joh. 6, 10 *ἀνέπεσαν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡσεὶ πεντακισχίλιοι*, Jud. 7 *τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι*, Matth. 23, 37 *ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει*, Act. 18, 3 *σκηνοποιὸς τὴν τέχνην*, findet er in der passiven Construction Nr. 4 die nächste Analogie; es ist aber dieser Acc. im N. T. sehr selten." Zu diesen seltenen Fällen gehört unser Vers. Wir müßen das Komma nach *Νεφθαλείμ* streichen, ebenso im Latein, da via nicht Nom. sondern Ablat. ist enge zu terra gehörig. Der Satz heißt somit: Land Zabulon und Land Nephthalim längs hin (gleichsam, ich will sagen: den Weg) am Meere, Jenseitiges des Jordan, Galiläa der Heiden! Der Zusatz „längs am Meere" (*ὁδὸν θαλάσσης*) beschränkt das vorhergehende: Land Zabulon und Land Nephtalim. Der Prophet meint (im Sinne des Evang.) nicht den ganzen Umkreis dieser beiden Stammgebiete, sondern nur die am Meere gelegenen Distrikte. Nazareth z. B. gehörte gleich zum Stamme Zabulon, war aber nicht in diese Verheißung miteingeschlossen. Gerade um dieß hervorzuheben mußte Matth. den Acc. setzen, indem es der Nom. nicht ausgedrückt hätte Die Erklärung des Theophyl. *ὁδὸν θαλάσσης ἀντὶ τοῦ ἡ κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς θαλάσσης κειμένη* ist richtig, sobald wir *κειμένη* mit *γῆ* verbinden, jene des Euthym. welche allerdings die vulgäre geworden ist: *ὦ οἱ κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς θαλάσσης, τουτέστιν οἱ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς γαλιλαίας οἰκοῦντες*, unrichtig. Man könnte den Acc. auch durch das ausgelassene *ἔχουσα* oder *λέγω* erklären. — *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* ist von *ὁδόν* zu trennen, es bezeichnet Peräa schlechthin, der Art. fehlt wie bei *γῆ*; zunächst meint der Prophet jenen Landstrich der die Ostseite des galiläischen Meeres bildet. „Galiläa der Heiden" (Fritzsche: Galilaea, quam tenent gentes) jener

Theil von Obergaliläa welcher vielfach schon in alten Zeiten von Heiden bewohnt war. — Matth. hat die Stelle bei Js. nicht frei nach dem Gedächtniße citirt, sondern sie nur im Auszuge gegeben, da ihm das Ganze zu weitläufig schien und dessen Aufnahme nicht nothwendig war. Der V. selbst lautet dort: „In der ersten Zeit hat er (Gott) Schmach gebracht auf das Land Zabulon und auf das Land Naphthali: und die folgende Zeit bringt Ehre auf den Weg am Meere (auf das) Jenseitige des Jordan auf Galiläa der Heiden (den Kreis, District der Heiden).“ Matth. hat und wie mir dünkt mit Recht דרך הים als nähere Bezeichnung von א' זבולון genommen und עב' הי' von ד' הים getrennt. Daß עבר הירדן gerade wie *πέραν τοῦ I.* das Ostgebiet des Jordan (Peräa) bezeichne, und nichts anderes bedarf keines Beweises. *πέραν τοῦ Ιορδ.* mit und ohne. Art. wird geradezu wie ein Nomen behandelt, so daß der Mangel desselben hier nicht befremden darf, vrgl. den ganz parall. Ausdruck Mark. III, 8. Nun erklärt sich auch der Ausdruck *ὁδὸς θαλάσσης* vollkommen, denn die alte Handelsstraße führte wie noch heut zu Tage durch die Stämme Zabulon und Nephthalim hart am Meere. Auf der Ostseite war nie eine Straße am Meere. Schon das ist gegen die Verbindung *ὁδὸν θαλάσσης πέραν τοῦ Ιορδ.*, auch könnte in diesem Falle der Art. vor *πέραν* nicht fehlen, es müßte heißen: *ὁδὸν θαλάσσης τοῦ πέραν τ. I.* — Die Correctur Fritzsche's hat keine Auctorität für sich; die Vulg. darf hier kaum als Zeuge gelten, da wir via, worauf Berl. gut verweist als Ablativ lesen können. Auch könnte nach ihrem strengen Charakter der Wörtlichkeit ursprünglich via**m** gestanden und m wegen des darauffolgenden **m**aris (als Dittographie) weggelassen worden sein. Vrgl. Matth. XIX, 19 *ὡς ἑαυτόν* (in einzelnen Hss.) für *ὡς σεαυτόν*. Die Uebersetzung Meyer's bedarf keiner Widerlegung; wie sollte *εἶδε* nur heraufbezogen werden können? auch macht sie aus der prophet. Stelle ein muthwilliges quid pro quo.

16. Der Art. *ὁ* steht emphatisch: das (eben das) Volk; denn die Bevölkerung der ebenbezeichneten Landstriche Judäa's war wegen ihrer Vermischung und ihres vielfachen Verkehres mit Heiden verachtet und galt vorzugsweise für unwissend und blind in geistigen Dingen. Traf ganz Galiläa Verachtung und Hohn umso mehr die am See gelegenen Theile. Uebrigens steht der Art. auch noch deshalb, weil die Rede vom Vokat. in den Nominativ und das temp. fin. übergeht. Die Citat. ist genau nach dem Hebr., nur las Matth. (wie auch die LXX) בארץ צלמות asynthetisch: „im Lande, im Schatten des Todes“ (צל מות zwei Wörter). „Reich und Schatten des Todes“ d. i. jenes Land darüber der Tod seinen Scepter und Schatten (sein nächtliches Dunkel) hinstreckt. Der Tod personificirt als Ge-

bieter und König der lichtlosen Unterwelt. Der Ausdruck steht bildlich: dem geistigen Tode der Unwissenheit und Sünde verfallen sein. Gerade diesem Lande geht die messianische Sonne auf. φῶς μέγα zunächst die Sonne. Auch der spätere rabbin. Sprachgebrauch vergleicht den Messias gerne mit der Sonne und bezieht alle Stellen wo bei den Propheten vom „Lichte" in der messianischen Zukunft die Rede ist, direct auf Christus selbst. Die Belege siehe bei Wetst.; zum bibl. Sprachgebr. vrgl. noch Is. XLII, 6. XLIX, 6. LX, 1—3. Joh. I, 9. VIII, 12 u. s. w.

17. Zu ἀπὸ τότε (das sich nur bei Spätern findet) = ἐξ ἐκείνου s. Wetstein.

18. Simon hatte von Jesus gleich bei seiner ersten Berufung den Namen Petrus erhalten Joh. I, 43. Nur da und bei Paulus findet sich der hebr. Ausdruck Kephas, sonst überall der griechische; er hatte den hebräischen nach und nach ganz verdrängt. Der Name פטרוס kommt auch bei den Rabbinen vor.

19. Δεῦτε ὀπίσω μου wörtlich: „herzu (auf!) mir nach!" Das hebr. לכו אחרי aber nicht im Sinne: „seid meine Schüler!" sondern nach dem Wortlaute: mir nach = ἀκολουθεῖτε μοί, vgl. V. 20 ἠκολούθησαν αὐτῷ.

23. Συναγωγή 1) Versammlung 2) Ort der Versammlung, genau wie ἐκκλησία und das hebr. כנסת. Im A. T. geschieht ihrer keine Erwähnung, desto häufiger bei den Rabbinen und Josephus. Jeder noch so kleine Ort hatte seine Synagoge. Die größern Städte deren mehrere und oft viele. Tiberias soll 12, Jerusalem über 300 Synagogen gehabt haben, vrgl. Wetstein. Man versammelte sich dort alle Sabbate in späterer Zeit auch am zweiten und fünften Wochentage. Zu εὐαγγέλιον vrgl. die Ueberschr.; zu τῆς βασιλείας III, 2. πᾶσαν νόσον jegliche Krankheit mit Beziehung auf die Gattung nicht die Zahl; jede Krankheit heilte er, aber nicht jeden Kranken. μαλακία unser: Unbäßlichkeit, das Wort findet sich auch im Latein. (malacia stomachi). ἐν τῷ λαῷ zu θεραπεύων.

24. Ἀκοὴ αὐτοῦ gen. obj. rumor, die Vulg. opinio nach dem spätern Sprachgebr.; zu ἀκοή in der Bed. „Gerücht" vrgl. die Lexx. — „Syrien" ist die römische Provinz Syrien zu der Judäa und Phönizien gezählt wurden. καὶ vor δαιμονιζόμενος exemplificirt die βασάνοις συνεχόμενοι: „und namentlich". βασανίζω steht Matth. VIII, 8 von einem Paralytischen, VIII, 29 von den Dämonen die Jesu zurufen: „Bist du gekommen uns vor der Zeit zu quälen (βασανίσαι)?" ebenso Luk. VIII, 28; von der Höllenqual Luk. XVI, 23, 28.

25. *Δεκάπολις* d. i. der Zehn-Städte-Bund, weniger das Zehn-Städte-Gebiet; denn es waren 10 in verschiedenen Gebieten gelegene Städte welche durch einen nicht näher bekannten Bund vereinigt waren. Sie lagen alle im Norden von Palästina und mit Ausnahme von Skythopolis auf der Ostseite des Jordan. Ihre Namen sind nicht mehr alle mit Sicherheit anzugeben.

Fünftes Kapitel.

1. Die Verbindung von *ἰδὼν δὲ* mit dem vorhergehenden ist allerdings eng, aber nur grammatisch-logisch nicht historisch. Matth. gibt die nähern Umstände welche Jesus beim Ueberblicke der Volksschaaren zur Besteigung des Berges veranlaßten nicht an. Wenn der Berg bei Kapharnaum gemeint ist, so mögen wir annehmen, daß er die Volksschaaren welche ihn auf der Rückreise nach Kapharnaum begleiteten, ehe er sie entließ, nochmal auf dem Berge um sich versammeln wollte. *εἰς τὸ ὄρος* nicht wie Fritzsche meint: „Der Berg den ihr kennet (sc. liege er nun wo immer)," denn auf eine solche traditionelle Kenntniß beruft sich Matth. nirgends, und sie wäre auch dem allgemeinen Charakter den sein Buch immer haben mußte, nicht angemessen, sondern „die Höhe," der Berg welcher sich aus dem Zusammenhange ergibt: „der Berg bei Kapharnaum"; er heißt „der Berg" ohne nähere Lokalbestimmung, wie Kaph. „die Stadt". Zu dem gen abs. *καθίσ. αὐτοῦ* siehe Win. Gramm. §. 30. 8. Anm. 4. Aufl. S. 187.

2. *Ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ* nach dem hebr. פתח פה. Meyer gut: „Diese Redensart ist ein Bestandtheil der graphischen, anschaulich schildernden Darstellung, und bezeichnet an sich nichts Anderes, als das Aufthun des Mundes zum Reden, wobei lediglich der Zusammenhang an die Hand gibt, ob in diesem schildernden Momente der Nachdruck des Feierlichen, Freimüthigen u. dgl. liege oder nicht. Hier, wo die erste ausführliche Rede Jesu, die lange und in ihrer Art einzige Bergpredigt folgt, ist der feierliche Charakter des Momentes: „er that seinen Mund auf" nicht zu verkennen. Aehnliche Absichtlichkeit Hiob. III, 1. Dan. X, 16 al." — *αὐτούς* auf *μαθηταί* allein beschränken zu wollen ist willkührlich; denn der Evang. sagt nicht, daß die Volksschaaren zurückgeblieben seien, im Gegentheile, sie folgten ihm überall nach (*ἠκολούθησαν αὐτῷ*).

3. *Τῷ πνεύματι* gehört zu *πτωχοί*, wie sich schon aus der Stellung aus dem folgenden parallelen *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* und daraus ergibt, daß

μακάριοι in allen Seligpreisungen ohne nähere Bestimmung steht. Der Dat. (τῷ πν.) ist nicht dat. instrum. „arm durch den Geist“, wobei man auf die Erklärung Maldonat's käme: voluntate pauperes; spiritus = voluntas, da πνεῦμα an und für sich, ohne Beschränkung und Bestimmung durch den Zusammenhang eben so wenig „Wille“ bedeutet, als im Deutschen „Geist“. Es ist der Dat. der Beziehung oder der Rücksicht (vrgl. 1 Cor. XIV, 20 μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρέσιν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε), und πνεῦμα steht in seiner allgemeinen und wesentlichen Bedeutung: Geist d. i. der menschliche Geist gegenüber dem Leibe, σῶμα. — πτωχός arm, dürftig, im buchstäblichen Sinne, עני, das im Hebr. gerne mit אביון verbunden vorkommt. עני bedeutet nicht demüthig, auch nicht in Verbindung mit רוח. Für „stolz und demüthig“ hat der Hebr. einen eigenen Sprachgebrauch. Er hat hier die Gegenüberstellung von „hoch und nieder“, nicht die von „reich und arm“. גבה לב hoch am Herzen, גבה רוח hoch am Geiste nennt er den Stolzen, sowie שפל רוח nieder (niedrig) am Geiste den Demüthigen, so daß sein Sprachgebrauch ganz mit dem Deutschen: „hochmüthig und demüthig“ zusammenfällt. So wenig wir einen Hochmüthigen „geistreich“ und den Demüthigen „geistesarm“ nennen, so wenig konnte es der Hebräer. Das scheint mir entscheidend wider die Erklärung durch demüthig. Im ganzen Alten Testament findet sich der Ausdruck „arm am Geiste“ nicht; um so mehr müßen wir bei seinem Wortlaute stehen bleiben.

4. Nach der Vulg.; Lachm. und Tisch. folgen ihr gestützt auf D. Orig. Euseb. Hil. u. Minusk. Es verdient vor der rec. den Vorzug. Vrgl. Wetstein: Comma quintum (der rec. μακ. οἱ πραεῖς) quarto (μακ. οἱ πενθ.) praeponit D. u. s. w. πραΰς ganz unser „sanftmüthig“ dem „zornmüthig“ entgegen, es ist nicht „muthlos“. Der Sanftmüthige verfolgt sein Ziel so fest so sicher und unablässig als der Zornmüthige, nur andere Waffen wendet er an; die Waffe des Leidens der Geduld. γῆ Erde, zunächst das hl. Land, dann: die ganze Erde. Auf das Verständniß hat es gar keinen Einfluß, ob wir's im engern oder weitern Sinne nehmen, weil der Nachdruck auf „in Besitz nehmen“ liegt, d. i. ausschließlich besitzen oder erben, durch's Loos bekommen (κληρονομεῖν) wie es wörtlich heißt. Die Sanftmüthigen erben, die Gewaltthätigen erben nicht d. i. bekommen gar nicht, gehen leer aus. Tholuck weniger richtig: „κληρονομεῖν bezeichnet nicht schlechthin jede Art des Besitzergreifens, sondern weil der durch das Erbrecht der gesichertste ist, das feste Besitzergreifen“. Es ist schwer einzusehen, warum der erbl. Besitz sicherer sein soll als ein anderer rechtlicher. Die Israeliten hatten das ihnen verheißene Land auch nicht geerbt und doch war es ihnen von Gott zum ewigen Besitzthume zugewiesen. Die

eigentliche Bedeutung des hier von Jesus gewählten Wortes liegt in der Ausschließung aller Nicht-Erbenden. Zwei erben nicht, nur Einer; dieser Eine aber ist der Sanftmüthige: ihm wird das Loos und Erbe zugetheilt.

5. *Πενθεῖν* beklagen, betrauern besonders unter äußern Zeichen der Trauer wie bei Leichenbegängnissen u. s. w.; dann: trauern überhaupt, aber emphatisch, so daß es sich kund gibt. Etym. M. *πένθος κυρίως ἐπὶ τῶν κατοιχομένων.* — Tröstung d. i. wie es in der Natur einer messianischen Verheißung liegt, factische Tröstung (Hilfe, Rettung); sie gehört so wesentlich zur messian. Zeit, daß der Messias geradezu der Tröster מנחם bei den Rabbinen heißt. Vrgl. Buxt. Lex. talm. s. v. נחמה.

8. Eine gute Worterklärung von *καθαρός* siehe bei Tholuck: „*Καθαρός* bildet einen Gegensatz zu dem Gemischten, zu dem Farbigen s. Jambl. Vit. Pyth. p. 129, so sagt der Grieche *καθαρὸν φῶς*, *καθαρὰ χαρὰ*, *καθαρὰ νύξ*, daher auch so viel wie *ἀκήρατος*, *ἁπλοῦς*, *ἀνυπόκριτος*, Gegensatz zu *δίψυχος*. In diesem Sinne häufig mit *καρδία* und *συνείδησις* verbunden. Der Gegensatz zu dem Gemischten und Farbigen beruht aber auf dem allgemeinern der Befleckung überhaupt, so bezeichnet namentlich im Arab. تُقًى geradezu pietas, im A. und N. T. (sic) לב טהור, בר לבב . . . Diesen umfassenderen Sinn hat nun *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* auch hier.“ In der Deutung von: „sie werden Gott sehen,“ ließ er sich zu sehr von der spiritualisirenden Erklärung der griech. Väter und der Alten insgemein leiten. Ueberhaupt bietet der Vers ein Beispiel, wie leichtverständlich und auf der Hand liegend ein Ausspruch scheinen kann, der in der That sehr schwer zu erklären ist. Die meisten Exegeten gingen von dem Grundsatze aus, daß dieser Vers sich gleichsam von selbst erkläre.

9. *Εἰρηνοποιός* wird von den Neuern gerne mit „Friedestifter“ übersetzt; sie scheint mir weniger treffend als die der Vulg. pacifici. Daß Letztere gar unrichtig sei, wie Meyer kurzweg behauptet, („nicht die Friedfertigen, welche vermeintliche Bedeutung auch nicht aus Pollux Onom. I, 41. 152 hervorgeht, sondern die Friedestifter“), davon kann keine Rede sein. *εἰρηνοποιός* verhält sich zu *εἰρηνικός*, wie *κακοποιός* und *ἀγαθοποιός* zu *κακός* und *ἀγαθός;* es sind verstärkte Formen ohne besondere Nebenbedeutung; *κακοπ.* heißt so wenig „Uebelstifter“ und *ἀγαθοπ.* „Wohlthäter“ im ausschließlichen Sinne als *εἰρηνοποιός* „Friedestifter“. Es hat diese Bedeutung auch, aber nicht allein. Wenn das Wort überhaupt seltener vorkommt, so liegt dieß in der Natur der Sache; die

Wortbildung ist ganz regelmäßig, und selbst Fritzsche ist zur alten Uebersetzung zurückgekehrt, indem er's mit concordiae amantes gibt. Wie es im Hebr. gelautet habe, ist schwer zu sagen, am wahrscheinlichsten wohl אנשי שלום „Männer des Friedens", vielleicht auch שלמים; der Syr. hat wörtlich: ܥܒܕܝ ܫܠܡܐ facientes pacem = pacifice facientes (agentes); was um so leichter ging, da der Acc. bei ܥܒܕ oft die Stelle unserer Adverb. vertritt. Passow führt bei *εἰρηνοπ.* beide Bedeutungen auf; und daß es mit pacificus übersetzt werden könne, räumt auch Tholuck ein. In *εἰρηνοπ.* vereinigen sich zwei Bedeutungen, wofür wir im Deutschen zwei Wörter gebrauchen müssen.

11. Im Griechischen fehlt das Subj. zu *ὀνειδίσωσιν* „sie beschimpfen"; es ergibt sich aus V. 10 von selbst: die Verfolger (*διώκοντες* aus *δεδιωγμένοι*). *ὀνειδίζω* conviciari, exprobrare im weitesten Sinne, weniger maledicere, das den Begriff von *ὀνειδισμός* verengt. — Unsere Ausgabe folgt dem text. rec.; Lachm. und Tisch. lassen *ῥῆμα* und *ψευδόμενοι* weg. Beide Wörter sind wenigstens verdächtig, indem ersteres B D Copt. Aeth. Syr. It. Vulg., letzteres D Tert. viell. Orig. (vrgl. dazu Tholuck) und bei andern Vätern fehlt, Syr. Corb. Brix. For. Chron. nach *ἕνεκεν ἐμοῦ* steht. Ich wollte sie nicht streichen, weil sie doch wichtige Auctoritäten für sich haben. *ῥῆμα* scheint richtig, es ist das oft bloß zur Fülle des Ausdruckes gesetzte דבר das leicht weggelassen werden konnte; *ψευδόμενοι* scheint erklärende Glosse; die Verbindung mit *ἕν. ἐμοῦ* „lügend um meinetwillen" wodurch Meyer *ψευδ.* retten will, ist falsch; *ἕνεκεν ἐμοῦ* muß zu *ὀνειδίσωσι* bezogen werden als Motivirung von *μακάριοι.*

12. Zum Art. *ὁ* (*ὁ μισθὸς ὑμῶν* „der eurige Lohn" d. i. der euch gehörige) vrgl. Fritzsche: praemia vestra, quae (ferendis adversariorum calumniis) meremini, ampla sunt in coelo. Nam haec est vis articuli *ὁ μισθὸς ὑμῶν*, cfr. summ. Hermannus ect. — *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*: „Denn im Himmel, bei Gott, ist der künftige Lohn aufbehalten, um einst bei Errichtung des Messiasreiches mitgetheilt zu werden," (Meyer) ist falsch und jüdisch engherzig; Jesus lehrt eine wirklich himmlische Vergeltung eine Seligkeit im Himmel, und die Apostel alle hoffen darauf. Oder was sollten die Worte des Herrn bedeuten: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Ich gehe hin euch eine Stätte zu bereiten u. s. w.?" Joh. XIV, 2 flgde.

12. *Μωραίνω* 1) dumm reden; 2) unschmackhaft machen, pass. geschmacklos werden, vrgl. *μωρός* und das lat. fatuus; die vollständige Er-

klärung liefert Mark. IX, 50 *ἄναλος*. Die Uebers. der Vulg. scheint aus *μαρανθῇ* (*μαραίνω*, auslöschen, med. u. pass. erlöschen, verschwinden) entstanden zu sein. Allein diese Lesart findet sich nirgends und sie paßt auch nicht (gegen Berl. der sie in den Text aufgenommen hat): „wenn aber das Salz dahingeschwunden ist, womit soll es (das Verschwundene!) gesalzen werden?" Wir dürfen nur die Redensarten rumor evanescit, bellum, fama evanescit ect. vergleichen, um einzusehen, daß man sal evanescit im Zusammenhange hier gar nicht sagen kann. Bei *ἐν τίνι ἁλισθήσεται* und dem lat. in quo salietur, ist das Subj. unbestimmt gelassen, ob *ἅλας* oder *γῆ*. Das Folgende *εἰς οὐδὲν ἰσχύει* hebt indeß diese Unbestimmtheit vollständig. Zu beiden müßen wir *ἅλας* ergänzen, was auch von jeher die traditionelle Uebers. war. Vrgl. Tholuck. — *εἰς οὐδεν ἰσχύει* ne .... eo offendaris, quod his verbis inerti sali aliqua vindicetur utilitas, velim reputes, in effuso ad conculcandum sale summae ejus inutilitatis contineri descriptionem, ut, quod ad effundendum in via pedibusque abterendum idoneus esse contenditur, perinde sit, ac si nulli disertis verbis inservire usui dicatur. Fritzsche. *βληθῆναι ἔξω* (foras) „hinausgeworfen werden" d. i. aus dem Hause geworfen (weggeräumt) und auf die Gasse (den Weg) geschüttet werden, wohin der Orientale der wenig auf Reinlichkeit der Straßen hält, noch allen Unrath ausleert. „Zertreten werden von den Menschen" ist bloße Erweiterung des vorhergehenden „auf die Gasse geworfen werden"; der Hebr. verbindet gerne beides miteinander Gegen falsche Urgirung dieser Redensart siehe Tholuck; falsch Meyer: „es stellt die völlige Untauglichkeit zum bestimmungsmäßigen Behufe (sic) anschaulich dar, nicht die Ausschließung aus der Gemeinde." Wie sollte Jesus todte Glieder am Leibe der Kirche, unnütze Reben am Weinstocke dulden?

15. *Μόδιος* (aus dem lat. modius = modus vrgl. מְדַד, met-iri mess-en) das gewöhnliche röm. Getreidemaaß, sechszehn sextarii, nach Wurm 482 Rhein. Cubikzoll; der Syr. hat ܣܐܬܐ, das dem hebr. סאה entspricht und als *σάτον* (nach den LXX) Matth. XIII, 33, Luk. XIII, 21 vorkommt.

16. *Καλός* schön im sittlichen Sinne, *καλὰ ἔργα* treffliche, herrliche Thaten; die trefflichen Thaten der Apostel sind eben ihre apostolischen Bemühungen. Zu „euer Vater im Himmel" als einer geläufigen Bezeichnung Gottes bei den Rabbinen, siehe Wetstein, Otho (lex. rabb. s. v. preces. p. 539), Grotius: inter nomina Dei, quae commentatores Hebraei tradunt, est אבינו שבשמים; über die christliche Bedeutung siehe die Erklär. zum Vater Unser.

17. Zu *καταλύειν* auflösen, d. i. mit dem Obj. Acc. *νόμον* ein Gesetz abrogiren, abschaffen, vrgl. Wetst. u. die Lexx. Das Gesetz als ein Band das gelöst, oder als ein Joch das losgemacht wird, betrachtet. Ihm gegenüber heißt *πληρόω* nicht zunächst erfüllen d. i. thun (explere), sondern vollmachen, vervollständigen (adimplere), indem das Gesetz unvollständig sein kann. Beides (abschaffen und vollständig machen) ist Sache des Gesetzgebers. — Daß *ἤ* nicht für *καί* stehe, sondern allzeit distinktiv sei, bedarf keines Beweises, da wir von solcher Art zu erklären wohl einmal für allemal erlöst sind. Vrgl. über diesen Unfug der Interpretation Win. Gramm. Vorrede zur dritten Aufl. — „Gesetz oder Propheten" ist nachdrücklicher als „Ges. u. Proph.", indem Jesus Christus die ganze mosaische Institution in ihre zwei Hauptfactoren auflöst und zeigt, daß er weder den Einen noch den Andern aufhebe.

18. *Ἀμήν* (= *ἀληθῶς* vrgl. Luk. IX, 27) das hebr. אָמֵן, welches seiner Feierlichkeit wegen in den neutestamentl. Sprachgebrauch überging. אָמֵן ist Acc. adverbialis = wahrlich, sicherlich, und steht sowohl am Anfange Jer. XXVIII, 6 als am Ende besonders bei Gebeten, wo Amen auch wiederholt wird. Ges. (thes. I, 116): proprius hujus particulae locus est, ubi alter alterius dicta confirmat votisque vel praedictionibus ejus eventum adprecatur: fiat, ita sit. LXX bene *γένοιτο*. *ἀμήν* ist mit *λέγω* zu verbinden, also nicht amen quippe, lego vobis, donec ect. *παρέρχεσθαι* „vorübergehen" = vergehen, wie das hebr. עָבַר, von den Wolken hergenommen, die vorübergehen und nicht mehr sind. Ueber den griech. Sprachgebr. siehe Beispiele bei Wetst.: *αἶψα γὰρ ὥστε νόημα, παρέρχεται ἀγλαὸς ἥβη*. Theogn. 979. u. s. w. Der Ausdruck „bis Himmel und Erde u. s. w." steht nicht sprichwörtlich überhaupt von der ewigen Dauer des Gesetzes (im rabbin. Sinne, vrgl. die Stellen bei Wetst.), sondern streng buchstäblich, da Himmel und Erde wirklich vergehen, d. i. umgestaltet werden. Bis auf diesen Zeitpunkt wird das Gesetz bestehen; was nachher eintreten werde, spricht Jesus Christus nicht aus, deutet es aber im zweiten Satze an: „bis Alles (sc. was das Gesetz enthält) geschehen sein wird" — indem darin liegt, daß es als erfülltes Gesetz fortbestehen wird, während es bisher als nicht ganz erfülltes, sondern immerfort zu erfüllendes bestand. Das Gesetz (= altteſt. Institution) nach allen seinen moralischen rituellen typischen wie prophetischen Bestandtheilen. Ueber das „Vergehen von Himmel und Erde" siehe Matth. XXIV, 35. 2 Petr. III, 10. 1 Joh. II, 17. 1 Cor. VII, 31 (praeterit figura hujus mundi) u. s. w. Gegen die sprichwörtliche Erklärung (nie und nimmer wird u. s. w.) ist der Zusatz: „bis Alles geschehen sein wird", der auch im sprichwörtl. Sinne genommen werden müßte. Die Weise, wie sich

Jesus Christus hier ausspricht ist anders als bei Luk. XVI, 17 und nicht darnach zu modificiren. Ἰῶτα ist der kleinste Buchstabe des hebr. Alphabetes (י), κεραία (Horn, dann jede hornartige Hervorragung) bei den Gramm. der Accent über einem Worte, dann überhaupt Strich Zug; es gibt das קוץ oder עוקץ (Dorn, Stiel) gut, indem die Rabbinen dieses Wort von allen kleinern Schriftzügen gebrauchen, namentlich vom Häckchen am Jod (י), so daß wir eine Steigerung haben: kein Jod und kein (nicht einmal das) Häckchen (an einem Jod) wird wegfallen; oder in etwas weitern Sinne: kein Buchstabe (auch der kleinste nicht) und kein Zug an einem Buchstaben. Dem Sinne nach ist die Erklärung des heil. Aug. also richtig, wenn er bei apex an den Punkt über dem lat. i denkt. „So ist denn also dieser Ausdruck Jesu eine emphatische Bezeichnung des Gesetzes in seinen kleinsten Theilen. Und zwar haben manche, eben weil hier von den Theilen des codex, den Buchstaben, die Rede ist, hieraus eine über dem codex bis in seine kleinsten Elemente, die Buchstaben und Accente, waltende Vorsehung erwiesen. Nun erstreckt sich allerdings die Vorsehung, die über dem Herzen und Kopfe waltet, auch auf die Zehe und jedes Haar des Hauptes, und es kommt nur darauf an, was man hieraus weiter folgern will; aber auf unsere Stelle kann wenigstens nur mittelbar jener Beweis gebaut werden, da hier per metonym. die Elemente des codex die Elemente der mosaischen Gesetzgebung bezeichnen". Thol.

19. Zu ἐάν für ἄν nach Relativis vrgl. Win. Gramm. §. 43. 6 Anm. S. 285 (Aufl. 4); ebenso zum Conj. Aor. S. 282. — λύω zunächst wie das vorhergehende καταλύω auflösen, abrogiren, dann wegen des folgenden ποιεῖν und weil das Gesetz fortbesteht: „übertreten". ποιεῖν zunächst: thun, erfüllen, aber zugleich in Rücksicht auf λύειν und weil vom neutestamentlichen „halten (erfüllen)" die Rede ist: „vollmachen, zur Vollkommenheit bringen". ἐλάχιστος ohne Art. und gegenüber dem μέγας „ein Kleinster", doch steht es nicht geradezu dem Positiv gleich.

20. Περισσεύω 1) überfließen, 2) vorzüglich vortrefflich sein; also wörtlich: „wenn eure Gerechtigkeit nicht vorzüglich ist, mehr als u. s. w." πλεῖον τῶν die comparatio compendiaria vrgl. Fritzsche.

21. Gegen die grammatisch zuläßige Uebers.: „ihr habt gehört, daß von den Alten gesagt wurde" — bemerkt man mit Recht, daß in diesem Falle dem ἐγώ entsprechend τοῖς ἀρχαίοις voranstünde, daß ἐῤῥέθη nur mit dem Dativ der Person zu welcher geredet wird, vorkomme, und endlich der Sprachgebrauch ἄρχαιοι für „ältere Gesetzeslehrer" nicht zu erweisen sei. vrgl. Tholuck und Meyer. Wir dürfen zu diesen Gründen noch etwa fügen: Wenn

dieß „von den Alten ist gesagt worden" in der Absicht Jesu gewesen wäre, würde er sich jedenfalls anders ausgedrückt haben. Denn da alle folgenden Sätze noch immer geltende Lehrsätze waren, und er zuvor von den Pharisäern und Schriftgelehrten geredet hatte, würde er fortgefahren sein: „Ihr habt von ihnen gehört". ἔνοχος, gut reus, in der Gerichtssprache: schuldig verfallen sein, τῇ γραφῇ der Klage, τῇ ἀρᾷ dem Fluche, τῇ κρίσει dem Gerichte (sc. und der damit verbundenen Verurtheilung). Da Jesus Christus das Synedrium ausdrücklich nennt und der κρίσις als einen zweiten höhern Gerichtshof entgegenstellt, meint er die erste Instanz d. i. jenes Gericht welches über die gewöhnlichen Verbrechen aburtheilte und sich in jeder Stadt befand. Ob es aus sieben Männern bestand wie Jos. Flav. angibt, oder aus dreiundzwanzig nach den Rabbinen hat auf die Sache selbst so weit sie uns angeht keinen Einfluß. Die neuern Gelehrten bleiben und mit Recht bei der Angabe des Josephus, vrgl. Tholuck, Fritzsche, Meyer.

22. Ueber εἰκῇ erhob sich schon unter den Vätern Streit; es fehlt B Orig. Just. Ptolomäus (? vrgl. Anger Synopsis) Vulg. und andere alt. Uebers., und wurde nach dem Vorgange Aelterer (Mill, Bengel) von Lachm. und Tisch. gestrichen. Hier. hat vollkommen recht, wo er sagt: In quibusdam codicibus additur sine causa. Ceterum in veris (jene nemlich in denen εἰκῇ fehlt) definita sententia est; et ira penitus tollitur, dicente scriptura, qui irascitur fratri suo. Si enim jubemur verberanti alteram praebere maxillam, et inimicos nostros amare, et orare pro persequentibus, omnis irae occasio tollitur. Von einer rigoristischen Mönchsmoral, welche εἰκῇ ausgemerzt hätte, kann nicht die Rede sein, da Jesus Härteres verlangt, wie Hier. gut heraushebt. Ich glaube, daß εἰκῇ eine Glosse ist welche man beisetzte, da ja auch Jesus und die Apostel zürnten. εἰκῇ würde den Nerv der Rede abschneiden, was selbst Tholuck zugesteht, obgleich er sich für die Aechtheit wenn auch nicht unbedingt ausspricht. Wenn es ächt wäre, so müßte es mit temere (unüberlegt) übers. werden, und nicht mit sine causa. Zu ῥακά siehe Wetst., Buxt. (Lex talm. f. 2254), Tholuck: es ist das chald. רֵיקָא (רֵיק) d. i. leer eitel, und war ein gewöhnliches nicht bösartiges Scheltwort. So erklären es schon mehr oder weniger genau die ältesten Väter, und ihr Zeugniß gilt um so mehr, als sie das Wort nicht verstanden und daher nach Bedeutung und Anwendung desselben fragen mußten. Es fand sich im Griech. dafür kein entsprechendes ähnliches Wort, daher Matth. den hebr. Namen beibehielt. Ein zweites stärkeres Schmähwort war נבל (Thor zugleich mit dem Nebenbegriffe der Gottlosigkeit); dafür wählte Matth. das griech. Wort μωρός. Zum Acc. εἰς τὴν γέενναν vrgl.

Tholuck: „εἰς in prägnanter Construction mit ἔνοχος verbunden zeigt die lokale Bewegung an", ebenso Meyer: εἰς prägnant, die dem ἔνοχον εἶναι ἐν τ. γ. vorgängige Versetzung in die Hölle anzeigend. γέεννα hieß bekanntlich ein Thal im Südwesten von Jerusalem. Wegen des Molochsdienstes der daselbst getrieben wurde, ward der Name zugleich auf dem Ort der Verdammten übergetragen. Die Stellen welche Wetst. aus den ältesten Targumim aufführt, vrgl. dazu Ligtf. Eisenmenger (II, 323) Bartolocci (bibl. Rabb. II, 28) lassen über die Sache keinen Zweifel. Im zweiten Sinne steht es hier, denn so gebraucht kommt 1) das Wort ausschließlich im N. T. vor; 2) dafür spricht der Zusatz πύρος; die „feurige Geenna" kann nichts anderes bedeuten; 3) endlich und wie mir scheint entscheidend der Umstand, daß es wirklich eine Verurtheilung zur „Hölle" für den Unbußfertigen gab. Die Nichtbeachtung des Letztern allein scheint Tholuck zu seiner gezwungenen Erklärung veranlaßt zu haben: „Feuerstrafe im Geennathale!" Von einer solchen Feuerstrafe nach dem Tode im Geennathale weiß kein alter Zeuge etwas.

23. Προσφέρῃς steht hier im engern Sinne: herzubringen (herbeiführen, הֵבִיא) vom Opferthiere das herbeigeführt wird; also ἐπί genau: hinzu auf ein Ziel; δῶρον Gabe für jede Art der Opfergabe; ἐκεῖ daselbst, vor dem Altare. ἔχειν τι (πρός τινα) κατά τινος entspricht genau unserm: gegen einen etwas haben d. i. eingenommen sein, ob mit Grund oder ohne Grund, liegt im Ausdrucke selbst nicht. Wir dürfen es nicht verwechseln mit zürnen.

25. Πρῶτον verbinden wir besser mit διαλλάγηθι als mit ὕπαγε, weil der Nachdruck auf ersterm liegt, ὕπαγε dient nur zur Fülle und Anschaulichkeit. Ueber διαλλάσσεσθαι sich aussöhnen, sich versöhnen, gleichbedeutend mit καταλλάσσεσθαι vrgl. Tholuck und die Lexx. — πρόσφερε hier im weitern Sinne: darbringen opfern (הִקְרִיב).

25. Εὐνοῶν wohlgeneigt, hier: bereit den Gegner zu befriedigen; wohlgesinnt sein gegen seinen Widersacher schließt nothwendig das Bestreben in sich, ihn zu befriedigen; ἀντίδικος ist im juridischen Sinne der term. techn. für Beide — Kläger und Beklagter. ταχύ schnell d. i. sogleich, ohne Zögerung. ἕως ὅτου bis wann d. i. bis zur Zeit da..., unrichtig die Vulg. dum. ὑπερέτης bei Luk. XII, 58 πράκτωρ, viator bei den Römern: ita enim in Jure Romano appellantur executores litium. Das Fut. βληθήσῃ ist nicht mehr von μήποτε abhängig, es drückt die Folge des überliefert werden als wirklich eintretend aus: „und du wirst (wenn das geschehen, unabänderlich) in's Gefängniß geworfen werden".

26. *Κοδράντης*, quadrans die kleinste röm. Münze, ¼ As in Kupfer, unser: Heller. Die Redensart ist sprichwörtlich, steht aber weil vom Geld die Rede ist zugleich im eigentlichen Sinne, indem von der Schuld nichts nachgelassen wird.

28. *Ἐπιθυμεῖν* wie cupere speziell von der fleischlichen Begierde. *πρός* mit den Acc. drückt die Richtung (das Streben) aus: „sehen mit der Richtung auf das Begehren", das hebr. לְמַעַן. Die Erklärung Meyer's: zufolge dessen, daß er ihrer begehrt" ist unrichtig. Der Ausdruck „ehebrechen im Herzen" würde nicht mehr passen, man würde „ehebrechen mit den Augen" erwarten. Wer ein Weib ansieht, weil er darnach begehrt, der bricht die Ehe mit dem Auge. Wer aber ein Weib ansieht, um darnach zu begehren, der bricht die Ehe mit dem Herzen oder im Herzen (als Sitz des Begehrungsvermögens).

29. Das „rechte" Auge (spezialisirend) als das werthere. Zu *σκανδαλίζειν* ärgern d. i. Veranlassung (Anstoß) zur Sünde sein vrgl. die Lexx.; über den Begriff des Aergernisses vrgl die Handbb. der christl. Moral. Thomas: Scandalizat te i. e. fit occasio ruinae tuae. Im Allgemeinen definirt man Aergerniß als dictum vel factum (nach dem Zusammenhange hier res) praebens alicui occasionem ruinae spiritualis. — *συμφέρει* „es ist gut für dich (nemlich unter diesen Umständen) daß u. s. w." *ἵνα* daß nicht damit (gegen Meyer und Fritzsche), was einen gezwungenen manierirten Sinn gäbe. Vrgl. IV, 3. Ueber die obstinate Läugnung eines solchen Gebrauches von *ἵνα* siehe Lachm. (Nov. Test. I, praef. p. XLIII): Quamquam talia sacris nostris scripturis longe antiquiora machinis admotis impugnant quidam antiquae Graecitatis pariter ac suae rationis, quam jactant, stabilitores; qui mihi videntur nec Platoni concedere debere, ut is ab Homerica dicendi consuetudine vel minimum recedat. horum technas distinctione vel tollenda vel ponenda saepe elusimus; velut in *ἵνα* conjunctione, quae illis quocumque modo cogenda videtur ut finem neque praeter finem quicquam significet. sed tam angustis ratiunculis linguarum natura non coercetur. itaque omnia perversa coacta subtilia aversatus summam studii in divinis oraculis quam possem rectissime intellegendis posui. — Statt *βληθῇ* (Rec. u. uns. Ausg.) hat Lachm. an der zweiten Stelle (V. 30) nach B D den alt. Uebers. u. s. w. *ἀπέλθῃ* (Vulg. eat), was vorzuziehen ist.

32. Statt der Rec. *ἀπολύσῃ* haben Lachm. und Tischd. *πᾶς ὁ ἀπολύων* nach B K L M u. s. w. Letzterer ist in seiner neuesten Ausgabe (Nov. Test. triglottum. 1854) wieder zur Rec. zurückgekehrt. Die

Lesart uns. Ausg. ἀπολύσει wird so viel ich weiß (vrgl. Wetst.) von keiner Auct. unterstützt. Zu μοιχευθῆναι (L. u. T.) nach B D gegen die Rec. μοιχᾶσθαι vrgl. Wetst.: Lev. XX, 10 ubi adulteratae tribuitur verbum passivum. Thomas: μοιχᾶται ὁ ἀνὴρ, μοιχεύεται ἡ γυνή. — παρεκτὸς λόγου ist nicht ungriechisch aber doch ungewöhnlich. Es wurde als wörtliche Uebersetzung des hebr. מלבד דבר deßhalb beibehalten, weil auf דבר (λόγος) ein besonderer Nachdruck lag, der bei jeder anderen Uebers. verschwunden wäre. Dieß wird uns aus XIX, 3 klar. Dort versuchen die Pharisäer Jesum mit der Frage: „Ist es dem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen על־כל־דבר i. e. ἐπὶ πάντα λόγον oder wie es an Ort und Stelle lautet: ἐπὶ πᾶσαν αἰτίαν. In dieser Frage lag der Nachdruck auf πᾶς λόγος: Reicht jeder λόγος (דבר) zur Scheidung vom Weibe hin? Und Jesus antwortet darauf mit derselben Betonung des λόγος: Wer immer sein Weib entläßt παρεκτὸς λόγου πορνείας, der macht sie die Ehe brechen. Was verstand er aber unter πορνεία und welches Wort gebrauchte er dafür? Das letztere ist von besonderer Wichtigkeit. Die hebr. Uebers. des N. T. (Lond. 1817) hat זנות; aber mit Unrecht. Jesus gebrauchte ohne Zweifel das im Decaloge und in der Ehegesetzgebung überhaupt geläufige ערוה (Ervah). Nehmen wir das an und übersetzen wir παρεκτὸς λόγου πορνείας also in's Hebr. zurück: מלבד דבר ערוה, so bekommen wir ein höchst nachdrückliches und schlagendes Wortspiel, das für die Pharisäer nur zu verständlich war, daß ihnen die Ohren gellten. Der ganze Streit zwischen der Schule Hillel's und Schammai's bewegte sich nemlich bekanntermassen um das mosaische ערות דבר, welches verschieden ausgelegt wurde. Diesen Streitpunkt bringen nun die Pharis. auch vor Jesus, daß er darüber seine Meinung abgebe, indem sie fragen: Ist jegliche Sache (דבר, λόγος) eine Ervah, um derentwillen man ein Weib nach dem Gesetze entlassen darf? Oder mit andern Worten: Was ist ein ערות דבר (Ervath dabar), der eine Scheidung rechtfertige? Der Jude fragte ערות דבר מה היא (Ervath dabar — quid est hoc?) Und Jesus antwortete: Ein Ervath dabar ist ein Debar ervah! Also etwa: ערות דבר הנה דבר ערוה (Ervath dabar ecce — Debar ervah!) Ich sage euch: ein Ervath dabar, um dessentwillen Scheidung erlaubt ist, ist nur ein Debar ervah! Das war den Pharisäern mehr als genug. Denn so sehr sie sich um die Bedeutung des ערות דבר stritten, was דבר ערוה sei, darüber war kein Streit. Nach der Auffaßung Jesu also löst sich die Frage so bald sie die Wortstellung nur umkehren. דבר ערוה sagt was ערות דבר ist — im Sinne Jesu Christi. Das Wort ערוה (Ervah) kommt im Gesetze als ständige Bezeichnung einer verbotenen Ehe vor (vrgl. 3 Mos. XVIII, 6 u. s. w), so daß im rabbinischen Sprachgebrauch jedes im Gesetze verbotene Weib kurzweg

eine Ervah heißt. Die Antwort Jesu also lautet: „Keine Auflösung der Ehe ist erlaubt außer bei einem durch das Gesetz verbotenem Weibe“ d. i. außer im Falle wo es gar keine Ehe wäre. Vergleiche zum rabbinischen Sprachgebrauche Burt. Lex. Chald. s. v. עריות (nudatio pudendorum i. e. scortatio impura et impudica); omnis femina, cujus congressus est prohibitus in lege et cujus causa quis reus sit excisionis, quaeque recensentur in Parascha אחרי מות illae vocantur עריות, et unaquaeque illarum vocatur ערוה ut mater, soror, filia et similis. Ferner die meines Wissens nicht beachtete Stelle (Mischna) Cthufoth III, 5, wo es heißt: (Wer einem Mädchen Gewalt angethan) der muß aus seinem Gefäße trinken d. h. der muß sie behalten, sollte sie auch lahm oder blind oder mit Geschwüren beladen (aussätzig) sein. Findet man aber an ihr die Sache einer Ervah (נמצא בה דבר ערוה genau wie oben דבר ערוה, nicht ערות דבר), oder ist sie sonst nicht tüchtig in die Gemeinde Israels zu kommen, darf er sie nicht behalten.“ Hier bezeichnet דבר ערוה ganz bestimmt eine durch das Gesetz verbotene Person. Steht dieser Sprachgebrauch des ד' ע' gegenüber dem ע' ד' fest, dann lautet der Ausspruch Jesu: Bisher bestand die Entlassung auf einem Ervath dabar, von nun an besteht sie auf einem D'bar ervah; d. h.: Wer sein Weib entläßt, es sei denn daß es gar keine Ehe war, der u. s. w. Nun begreifen wir auch warum die andern Evang. diesen Zusatz ausließen. In der gewöhnlichen Katechese konnte er nicht vorkommen, da er außer bei den Juden nur zu Mißverständnissen geführt hätte. Ich bemerke nur noch, daß *πορνεία* in diesem Sinne auch noch 1 Cor. V, 1 und in der wichtigen Stelle Act. XV, 29 vorkommt: „daß ihr euch enthaltet vom Götzenopfer vom Blute vom Erstickten und von der *πορνεία* d. i. einer ungesetzlichen Ehe.“

33. *Δέ* so viel als *ἀλλά* (sondern); nach einer Negation sagt man: *οὐ* — *ἀλλὰ* und *οὐ* — *δὲ* (wohl aber, vielmehr). *ἀποδίδωμι* reddere, abtragen von einer Schuld; das hebr. שלם (Pih.) bei der Lösung eines Gelübdes wird von den LXX mit *ἀποδίδοναι* gegeben. *ὅρκοι* das durch Schwüre Angelobte.

34. Der Inf. *ὀμόσαι* ist von *λέγω* abhängig, das öfter mit dem Inf. construirt wird: sagen, etwas zu thun = auftragen, befehlen. Diese Bedeutung des Gebietens hat das Wort in der ganzen Rede des Herrn. *ὅλως* als Verstärkung zu *μὴ ὀμόσαι* (nicht etwa als Beschränkung, wie z. B. Thomas erklärt). Es entspricht genau unserm: „überhaupt (= Alles zusammengenommen).“ Ich sage euch, überhaupt nicht zu schwören. *μήτε ἐν*

τῷ οὐρανῷ κ. τ. λ. verbinden wir wohl besser mit ὀμόσῃς V. 36. Die Rede geht dann ganz gleichmäßig fort und wir brauchen μήτε (V. 36) nicht mit Fritzsche in μήδε zu corrigiren. — Zur Sache vrgl. Js. LXVI, 1: „Der Herr spricht: Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße." Ueber die Schwurformel: „beim Himmel" vrgl. Wetst.: Per coelum, in memoriam hoc revocasti mihi. Midr. Kohel. 18. Per coelum, res ita se habet. Berachot f. 25. 2 u. s. w. dazu Ligtf. Meuschen. — Die Verba des Schwörens haben sonst im Griech. den Acc. nach sich oder κατά mit dem Gen.; das neutestamentliche ἐν oder εἰς ist aus dem Hebr. נשבע ב entstanden. ἐν entspricht unserm „bei" (ἐν instrumentale) εἰς unserm „zu (in der Richtung auf)" etwas hinschwören.

35. „Der große König" = der König der Könige, Gott. Ps. XLVII, 2 heißt Gott „der große König" gegenüber den irdischen Königen (V. 5): „Denn siehe, die Könige versammelten sich, sie schwanden allzumal.".

36. Juden und Heiden schworen bei ihrem Haupte. Sanh. II, 2 Jura mihi per vitam capitis tui. Aen. IX, 300. Per caput hoc juro. u. s. w. Die Redensart „ein Haar weiß oder schwarz machen" scheint sprichwörtlich, vielleicht gerade von der Sitte hergenommen die Haare zu färben. Es lag eine treffende Ironie darin. Der Sinn ist einfach: nichts über sein Haupt vermögen.

37. „Ja ja, nein nein!" ist die im allgemeinen Sprachgebrauche begründete Verstärkung. Ganz verkehrt ist die Deutung: Euer Ja im Worte sei auch ein Ja im Werke — denn das enthielte eine Warnung vor dem Meineide, nicht vor dem Eide. ἐκ τοῦ πονηροῦ hat schon Mald. als masc. vom Teufel erklärt, besser ist das neutr.; das Böse ist in unserer Natur selbst, die verdorbene böse Menschennatur. Tholuck unrichtig: „vom Uebel", so daß es die Umschreibung des Prädicates wäre: was darüber ist übel (böse unrecht), oder wie er in der Paraphrase sagt: was darüber ist gehört dem Reiche des Bösen an. ἐκ bezeichnet die Quelle aus welcher der Eid entspringt, und diese ist unsere gefallene sündhafte Natur. δέ nach ἔστω steht metabatisch, das zweitemal (τὸ δέ) adversativ und das Vorhergehende zugleich begründend. Wenn das erste δέ anschließend an V. 36 streng adversativ wäre: „ihr sollt nicht schwören, sondern (vielmehr) sei eure Rede u. s. w." dann würde γάρ im zweiten Satze stehen: „denn was darüber ist vom Bösen."

38. Der Acc. ὀφθαλμόν ist aus der wörtlichen Citation beibehalten 2 Mos. XXI, 24: „Wenn Lebensgefahr vorhanden, so gieb (וְנָתַתָּה,

δώσει) Leben um Leben, Auge um Auge.“ Die Sentenz war so geläufig, daß man das Verb. gar nicht vermißte. Gegen Fritzsche, der *εἶναι* supplirt: oculum esse oculi, dentem dentis loco.

39. *Τῷ πονηρῷ* kann Mask. sein (homini maligno) und Neutrum (Vulg. malo); Letzteres verdient den Vorzug, denn den Widerstand welchen Jesus vor Augen hat, trifft das Böse nicht den Bösen. Man sucht sich der Ungerechtigkeit zu erwähren. Auch liegt das Neutrum mehr in der Natur einer Sentenz und ist energischer. — Der Backenstreich als Zeichen der Verachtung und tiefster Beschimpfung vrgl. Js. L, 6. Klagel. III, 20. 2 Kor. XI, 20 u. s. w. Man schlug (mit der Hand oder Faust) die linke Wange; Jesus nennt die rechte consuetudinem loquendi secutus (Mald.), wornach man die rechte Seite zuerst aufführt.

40. *Κριθῆναι* die Vulg. gut judicio contendere (litigare) vrgl. Wetst.; es ist das gerichtliche Belangen gemeint, nicht ein außergerichtliches (gegen Tholuck), weil dazu „wollen“ nicht paßt. Wer außergerichtlich Anspruch auf Etwas macht, muß es aussprechen, das Wollen allein reicht nicht aus. Ueber die Einrede Tholucks, daß der Ausspruch identisch würde mit V. 25 siehe die Erklärung. Der von Jesus gesetzte Fall handelt von einer Pfändung, welche nur mit Zuziehung des Gerichtes unter genauer Beobachtung der 5 Mos. XXIV angegebenen Bestimmungen statt finden durfte. Nach ihnen waren einzelne Gegenstände (z. B. die Handmühle V. 6) ganz vom Pfandrechte ausgenommen, andere theilweise z. B. der Mantel. Da er den armen Orientalen zugleich als Bettdecke dient, durfte er vom Pfandnehmer nicht über Nacht behalten werden. Man konnte also auf den Mantel keinen Beschlag legen sondern nur auf das Kleid, deren man mehrere hat wenigstens nach der Voraussetzung des Gesetzes. *χιτών* (כתנת) ist der enge an den Leib anschließende Rock, das eigentliche Kleid; *ἱμάτιον* (שמלה) ist das Oberkleid, der Mantel, bei den Armen ein viereckiges Stück Tuch, unserm Shawl entsprechend. Die Form des *χιτών* findet sich noch bei unsern Kinderröckchen.

41. *Ἀγγαρεύω* zu Botendienst auffordern, zu Transportdienst zwingen, vrgl. die Lexx. Das Wort ist persisch d انگار (angare) und ging in das aus dem rabbin. Sprachgebr. bekannte אגרת (Brief) wie in das griech. und latein. über. vrgl. Fürst hebr. Handwörterb. S. 19 zu אגרת; Thol. zur Stelle gegen Ges. (thes.). — *μίλιον* eine röm. Meile = 8 Stadien od. 1000 Schritte, daher die Vulg. mille passus. — et alia duo aus *ἔτι ἄλλα* (Dabc. vrgl. Lachm. Wetst.) entstanden; aber unächt. Lachm. läßt et weg (add. *αλλα* v. Iren.).

42. *Ἀποστρέφεσθαι* (sich wegwenden) mit den Acc. der Pers. vrgl. Wetst. Zur Sache vrgl. die schöne Ermahnung 5 Mos. XV, 7 — 11. Sir. IV, 5.

44. *Καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς*, sowie *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί*, was uns. Ausg. folgend dem Texte der Vulg. beibehalten hat, ist verdächtig und von Lachm. und Tisch. gestrichen worden. Schon Griesb. hielt es für ein Einschiebsel aus Lukas; der bloße Umstand der Versetzung, auf den Meyer und Fritzsche Gewicht legen ist ohne Bedeutung. Wenn man *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* streicht, so muß dasselbe auch mit *καλῶς ποιεῖτε* geschehen: die Vulg. allein entscheidet nicht mehr. Auch Tholuck spricht sich gegen ihre Aechtheit aus; die Zeugen selbst siehe bei Wetst. und Lachm. Will man beim Texte uns. Ausgabe bleiben, so lautet der ganze V.: „Liebet eure Feinde, thut Gutes denen die euch hassen, und betet für die welche euch beleidigen und verfolgen". *ἐπηρεάζω* beeinträchtigen durch Worte (verläumden Vulg. calumniari) oder durch Werke (beschädigen, vexare); letzteres ist hier vorzuziehen.

45. *Ὅτι* ist explicativ = *γάρ*; die Uebers. der Vulg. qui ist frei; gegen die Relativbedeutung welche *ὅτι* fälschlich imputirt wird, vrgl. Fritsche, auf den sich auch kurzweg Winer (S 427) beruft, ebenso Thol. Meyer ect.; Fritzsche's Erklärung aber, es stehe brachylogisch für *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* „rücksichtlich darauf, daß", ist falsch. *ἀνατέλλω* hier transitiv, unter welcher Bedeutung es auch Passow an erster Stelle aufführt. Das Subj. zu *βρέχει* ist Gott.

46. *Ἔχετε* nicht für das Fut. (Vulg. habebitis), Jes. meint die mess. Vergeltung welche ihnen schon hinterlegt ist. Vrgl. oben V. 12.

47. *Ἀσπάζεσθαι* richtig: „grüßen" nicht: freundlich behandeln; denn der Gruß ist das Zeichen freundschaftlicher Gesinnung und im Morgenlande feierlicher als bei uns; *ἀσπαζ.* schließt das zweite „freundlich behandeln" nicht aus, aber es bedeutet dasselbe im hebräischen Sprachgebrauche wenigstens nicht, der Ausdruck selbst שאל לשלום (interrogare de salute = salutare) ist schon dagegen. *τί περισσόν* was Vorzügliches (Ausgezeichnetes)? nicht in Comparativ-Bedeutung.

48. *Τέλειος* integer, ohne Fehl (תמים) zunächst vom Opferthiere; vom Menschen oder Gott gebraucht bezieht es sich auf die ethische integritas, wofür wir im Deutschen kein ganz entsprechendes Wort haben, da „vollkommen" zu allgemein ist. Das Fut. *ἔσεσθε* imperativisch.

Sechstes Kapitel.

1. *Προσέχετε* sc. *νοῦν*, animadvertite (Vulg. attendite); das nächste Object dazu ist *μὴ ποιεῖν* (ne faciatis); *δικαιοσύνην* wird von *ποιεῖν* regiert. *δικαιοσύνη* Gerechtigkeit d. i. die subjective, = Rechtschaffenheit; jede andere beschränkende Bedeutung (Güte Wohlthätigkeit) ist wie die Vergleichung mit V, 10 12 lehrt zurückzuweisen. Man übt (thut) die Gerechtigkeit in den guten Werken, daher wir eine solche Gerechtigkeit die „werkthätige" und die ihr entsprechenden Werke „die guten Werke" nennen. Cavete ne sanctitatis vestrae documenta edatis in conspectu hominum. *πρὸς τό* d. i. in der Absicht um... *εἰ δὲ μήγε* sc. *προσέχετε*: wann ihr aber etwa nicht achtetet. Zur richtigen Uebers. der Vulg. alioquin vrgl. Fritzsche: (hoc consideret) multo usu sensim sensimque in formulis *εἰ δὲ μὴ* et *εἰ δὲ μήγε* nihil scriptores spectasse, nisi cogitationem ceteroquin.

2. *Σαλπίζω* die Trompete blasen, posaunen (nicht gerade etwas ausposaunen), *ἔμπροσθεν σοῦ* eine malerische Erweiterung, weil der Heuchler selbst posaunt, also der Ton von ihm hergeht — hergenommen von einem Charlatan der vor sich herbläst und dadurch die Leute anlockt, die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Schon der Umstand, daß Jesus sagt: wie die Heuchler in den Synagogen thun entscheidet für das bildliche Verständniß. *ἀπέχω* haben, ganz unser: weg haben d. i. vollständig empfangen haben, so daß allerdings der Lohn in einem gewissen Sinne dahin (hin) ist, weil man weiter nichts mehr zu erwarten hat. Der Grieche verbindet dieses Verb. gerne mit *μισθός* ebenso mit *χάρις* vrgl. Passow; die Vulg. gut receperunt. *ῥύμη* wie *λαύρα* und *στενωπός* ein von Häusern eingeschlossener Raum: Stadtviertel Stadtplatz, dann auch Gasse; hier im Sinne von Platz, wo mehrere Straßen münden und viele Menschen zusammenkommen, so entspricht es genau dem Vorhergehenden: in den Synagogen.

3. *Σοῦ* steht emphatisch voran gegenüber von *ὑποκριτής*. *τί ποιεῖ* ganz allgemein, nicht wie *ποιοῦντος ἐλεημοσύνην*. Ueber die Verbindung von *μή* mit dem Imp. Aor., während es sonst vor dem Imp. Präs. oder dem Conj. Aor. steht, vrgl. die Lexx. zu *μή*

4. *Ὁ βλέπων ἐν τῷ κρύπτῳ* ganz richtig: „der im Verborgenen sieht", denn *ἐν τῷ κρύπτῳ* steht substantivisch: das Verborgene = das Verhüllte Zugedeckte Dunkle. Gott sieht im Zugedeckten wie im Aufgedeckten; vor ihm ist nichts dunkel; verkehrt Fritzsche: „der im Verborgenen Augen hat", denn man kann Augen haben und doch nicht sehen. Auch nicht: „der in's Verborgene sieht", als ob *ἐν* die Bewegung und die Ruhe in sich faße

(Tholuck). Nach ἀποδώσει σοι hat der t. rec. ἐν τῷ φανερῷ gegen die wichtigsten Auctoritäten. Lachm. und Tisch. haben es mit Recht gestrichen.

5. Das Fut. ἔσεσθε in der Bedeutung des Imper., vrgl. V, 48. φιλοῦσιν genau: lieben gerne thun; der Zweck dieses gerne thun ist: auf daß sie den Menschen in die Augen fallen, zu φανῶσι siehe unten V. 16.

6. Ταμεῖον (= ταμιεῖον) eigentlich Vorraths= (= Schatz=) Kammer, dann jedes wohl verschlossene Gemach gegenüber den offenen Straßen und Synagogen. τῷ ἐν τῷ κρύπτῳ qui est in abscondito; die Vulg. las ἐν τῷ κρύπτῳ allein.

7. Alle Gelehrten kommen darin überein, daß βαττολογεῖν, sei nun seine Ableitung welche immer (gleich dem öfter vorkommenden βατταρίζειν) in seiner ersten und sichern Bedeutung „stammeln stottern, mit der Zunge anstoßen“ heiße. Demosthenes hatte den Spottnamen βάτταλος der Stotterer. In ein solches Stottern kommt nun auch Jener, dem kein Ausdruck gut und gewählt genug scheint, der immer nach neuen Worten und Wendungen hascht; daher Vossius und nach ihm Salmasius βαττολογία als die Uebertreibung der rhetorischen ἐπιμονή bezeichnen. Einen solchen Menschen der aus Aengstlichkeit und dem verkehrten Streben nach Klarheit und Bestimmtheit nie fertig werden konnte, nannte man βαττόλογος, wofür freilich weder der Deutsche noch der Lateiner ein entsprechendes Wort haben; „schwätzen plappern (blaterare)“ im gewöhnlichen Sinne (= gedankenlos herreden) paßt nicht. Auch in πολυλογία liegt das nicht, obgleich sie eine Folge des βαττολογεῖν ist. Die heidnischen Beter meinten in Beziehung auf die Worte nie sorgsam ängstlich deutlich genug sein zu können; insbesondere die Leute gemeinen Schlags; dadurch wurden sie βαττόλογοι und πολύλογοι vor Gott. Gerade je besorgter solche Menschen sind, vor Höhern ihre Bitte und Angelegenheit klar und deutlich vorzubringen, um so mehr Worte machen sie. Davor warnt Jesus Christus, weil ein solches Streben aus Mangel an Vertrauen kommt. Die Peschito hat wörtlich übersetzt ܠܐ ܡܦܩܩܝܢ (wollet nicht sein) „stammelnde“, das hebr. אלם (gebunden sein an der Zunge); die Vulg.: nolite multum loqui, was weniger Uebers. als Erklärung ist; ebenso auch die griech. Väter; sie gehen überall von der Wortbedeutung ab und erklären es bald durch „unnütz reden“ bald durch „viel reden“ aber im Sinne von „schwätzen“ (was hier nicht gemeint ist); ebenso die Neuern so viel ich weiß ohne Ausnahme. Annähernd entspricht „Worte kramen“ dem griech. βαττολογεῖν; für sein Gegentheil haben wir den Ausdruck: frei von der Brust reden und das sprichwörtliche: singen wie der Schnabel gewachsen ist.

9. *Οὕτως* gibt Berl. abschwächend und irreführend mit: in hunc modum; es heißt wie die Vulg. hat sic. Gut sagt die engl. Bibel: „Man merke sich, daß das Wort *οὕτως*, welches hier vorkömmt, im geringsten nicht anzeiget, daß dieses kein Befehl ist, eben dieselben Worte zu gebrauchen, die bis zu Ende des 13. V. folgen. Denn die 70 Dolmetscher bedienen sich dieses Wortes da, wo unstreitbar ein Formular vorgeschrieben wird. Z. E. beim priesterlichen Segen: *οὕτως εὐλογήσετε* so sollt ihr segnen, nemlich mit Aussprechung der folgenden Worte; da Gott dem Bileam sein Wort in den Mund legete, es zu verkünden, war der göttliche Befehl: *οὕτως λαλήσεις* also sollst du sagen 4 Mos. 23, 5. In den Worten Gottes an die Propheten kömmt der Ausdruck *οὕτως λέγει ὁ Κύριος* so spricht der Herr, ganz genau mit dem andern *τὰ δὲ λέγει Κύριος* überein u. s. w.“

10 *Ἐλθέτω* weniger in der Bedeutung advenire (Vulg.) als prodire, evadere. *καί* nach Vergleichungen = auch, ebenfalls.

11. Das Wort *ἐπιούσιος* findet sich außer dieser Stelle (u. Luk. XI, 3) im ganzen griech. Sprachschatze nicht mehr. Origenes sagt: *ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν.* Es entsteht also die Frage, welchen Ausdruck Jesus Christus gebraucht habe. Hieronymus sagt, daß sich im hebr. Evangel. מחר finde. In Ev. quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi Mahar, quod dicitur crastinum. Die Bitte würde somit ursprünglich gelautet haben לחם מחר תן לנו; wenigstens spricht dafür die älteste Auctorität welche wir haben — das Hebräer-Evangelium. Die genaueste Uebers. von מחר (aus מ־אחר gebildet) ist *τὸ μέλλον;* im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet es morgen (mit und ohne יום) obgleich nicht ausschließlich vrgl. Jos. XXII, 27, 28. Die Wortverbindung durch den st. c. (wörtlich panis crastini sc. diei) kann doppelt genommen werden, entweder als Genit. der nähern Beziehung: Brod von morgen, d. i. Brod welches der morgige Tag bringt vrgl. *δικαιοσύνη πίστεως* Gerechtigkeit welche aus den Glauben kommt, *εἰρήνη Χριστοῦ*. Friede den Christus gibt u. s. w., oder als Gen. der fernern Beziehung, wodurch viele zusammengesetzte Benennungen entstehen die eine Art Breviloquenz enthalten z. B. *αἷμα τοῦ σταυροῦ* Kreuzesblut d i. Blut am Kreuze vergossen u. s. w.; darnach hieße ל׳ מ׳ (panis crastini): Brod das eine Bestimmung hat für den morgigen Tag, oder: Brod, das für den morgigen Tag ausreicht; also kurzweg: Brod für Morgen gegenüber dem erstern: Brod von Morgen. Daß ל׳ מ׳ (panis crast.) gen. obj. sei ergibt sich aus der ganzen Bitte besonders dem Zusatze heute; denn von einem Brode das der morgige Tag

bringen soll, sagt man nicht: gib uns heute, wohl aber von einem Brode für morgen. Gerade hier tritt die Gegenüberstellung scharf hervor: gib uns heute unser Brod für morgen. Die Bezeichnung „Brod für morgen (ל' מ') als Ein zusammengesetzter Nominalbegriff genommen: Morgenbrod) scheint sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein für: ausreichend, was man zur Lebensfristung bedarf und hat. Er hat Brod für Morgen wäre gleichbedeutend mit: er hat das Nothwendigste, so viel als der Mensch bedarf um von der Qual der nächsten und bittersten Sorge für den kommenden Tag frei zu sein. Diese Redensart enthielte etwas mehr als unser nicht ungewöhnliches: von heute auf Morgen, oder: von der Hand in den Mund. Die Bitte entspricht dem salomonischen Gebete: „Halt ferne von mir die Armuth und den Reichthum Spr. XXX, 8“, und ist genau in unserem kirchlich adoptirten: Gib uns heute unser tägliches Brod, enthalten. Denn sein tägliches Brod haben (sich verdienen) heißt das Nothwendige zum Leben besitzen. Die Redensart „Brod auf morgen“ konnte sich leicht ausbilden, weil der folgende Tag mit dem Abende begann. Ihr gegenüber bedeutete Brod auf heute: an der Schwelle des Mangels stehen. Dem Uebersetzer des ächt hebräisch kurzen Ausdruckes ל' מ' stand ein doppelter Weg offen, entweder ganz wörtlich das Hebräische wiederzugeben mit τὸν ἄρτον τῆς ἐπιούσης (sc. ἡμέρας das bei den LXX u. Jos. regelmäßig fehlt), oder dem Sinne nach τὸν ἄρτον τὸν ἐφήμερον, wie es in die Liturgieen des Morgen- und Abendlandes überging (panem nostrum quotidianum) zu wählen. Er vermied wegen eines naheliegenden Mißverständnisses beides und bildete sich aus ἐπιοῦσα das sonst nicht mehr vorkommende Adjectiv: ἐπιούσιος, wozu er nach der Analogie von ἐθελούσιος, ἑκούσιος, γερούσιος vollkommen berechtigt war. Er umging 1) τῆς ἐπιούσης: denn dazu hätte σήμερον nicht gepaßt. Wir sehen leicht, daß: unser Brod des morgigen Tages gib uns heute — wenn nicht einen Widerspruch doch eine große Unbequemlichkeit und Härte enthielte. Er umging 2) τὸν ἐφήμερον; denn ἐφήμερον hat den Nebenbegriff des Hinfälligen und darum Verächtlichen; es würde einer Mißachtung gleich sehen, wenn man betete: unser einen Tag währendes d. i. vergängliches Brod gib uns heute. Man sage nicht, daß dieß dann auch vom liturgischen und kirchlich adoptirten ἐφήμερος gelten müsse, denn durch den Kirchengebrauch hat sich die Bedeutung täglich (für die nächste: einen Tag während) erst fixirt. Indem der Uebers. ἐπιούσιος bildete vermied er beide Klippen, da dieses Adj. dem Wortlaute und der Bedeutung nach genau dem hebräischen מחר entspricht. Es heißt wörtlich: das morgende d. i. das bis morgen ausreichende Brod. Genau findet sich diese Uebers. nur in der arab. Version, sie hat خُبْزَنَا ٱلَّذِي لِلْغَدِ „unser Brod, welches ist

für morgen.“ Die übrigen (die alte Vulg. quotidianus, und die Pesch. ܕܣܘܢܩܢܢ Brod unsers Bedürfnisses) geben es dem traditionellen Sinne nach (vrgl. ἐφήμερος bei den Griechen), der richtig aus unserer Worterklärung (von ἐπιούση, nicht von οὐσία) hergeleitet ist. Dieselbe Erklärung von ἐπιούσιος geben auch die bedeutendsten Philologen: Grotius, Wolf, Wetstein, Valckenaer, Salmasius, Stolberg, Fritzsche, Meyer; unter den Lexikographen Pape und Passow (auch in der neuesten Auflage von Rost besorgt); Heinr. Steph. führt ἐπιούσιος unter οὐσία auf und erklärt (nach Suidas: ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων) panis sustentandis nobis idoneus; er ist aber so aufrichtig beizufügen: quae interpretatio aptissimum quidem sensum habet (meo judicio), sed similis significationis nominis οὐσία exemplum desidero (I. f. 1132). Die hauptsächlichste und einzige Einrede welche man gegen diese Worterklärung erhebt, ist daß sie nichts sagend und gegen die Warnung Jesu sei, für den morgenden Tag zu sorgen. Man möchte staunen, eine solche Einrede zu vernehmen. Wenn Jesus das Sorgen für morgen verbietet, kann er es auch nicht für heute erlauben. Ist aber das Beten kein Sorgen in diesem Sinne, dann fällt der ganze Vorwand in sich zusammen. Die größte Stütze für unsere Erklärung und das größte Hinderniß gegen jede andere scheint mir immer die Notiz des Hieron., wenn wir nicht ganz mit der Tradition brechen oder (gleich Delitzsch) geradezu den umgekehrten Schluß ziehen wollen: daß מחר aus dem Griech. mißverständlich zurückübersetzt sei. Aber was wäre auch damit gewonnen? Die Schwierigkeit wird nur größer, indem nun das ἐπιούσιος ganz unerklärlich bleibt? Wie kommt Matth. zu einem so unerhörten Worte in einem einfachen Gebete? Man beruft sich auf Spr. 30, 8: „Halte fern von mir die Armuth und den Reichthum, laß mich essen mein bescheiden Brod (הטריפני לחם חקי)“ und glaubt daß לחם חקי durch ἄρτος ἐπιούσιος gegeben sei, weßhalb auch die hebr. Uebers. geradezu לחם חקי wählten (London und die Uebers. v. Chamberlaine); aber die LXX (und Matth. zeigt genaue Bekanntschaft mit ihnen) haben: σύνταξον δέ μοι τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρκη (das 30. Cap. des Hebr. ist in den LXX versetzt und folgt auf XXIV, 22), Symm. hat δίαιτα ἱκανή. Eine vollkommen treffende Uebers. von חק לחם (certa epularum portio) findet sich in σιτομέτριον Luk. XII, 42. Das griech. οὐσία hat mit dem hebr. חק gar nichts gemein. Die spätern griech. Väter (Chrysost. Greg. v. Nyssa, Basil. Theophyl. Euthym.) combiniren allerdings ἐπιούσιος mit dem nom. οὐσία; vergl. ἄρτον ἐπιούσιον, τουτέστιν, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συγκρατῆσαι ταύτην δυνάμενον (Chrysost.). Hätte ἐπιούσιος diese Bedeutung („übergehend in die Substanz unsers Leibes und sie zusammenhal-

tend“), so wäre auf der Welt nichts überflüssiger als ein solches vollmauliges Epitheton, denn das Alles versteht sich vom Brode von selbst, anders wäre es ein Klotz keine Nahrung. Erklärt man aber: das für unser Dasein dienlich ist, so wird nicht viel mehr gewonnen, denn ἄρτος steht wie allgemein zugegeben wird in weitem Sinne für Nahrung — was soll „Nahrung die für unser Dasein dienlich ist“ besonderes enthalten? Tholuck gibt dieser Auffassung sehr entschieden den Vorzug und fügt bei: „Das ἐπιούσιον steht in der Mitte zwischen dem τὸ ἐλλιπές und dem περιττόν oder περιούσιον und bezeichnet das was gerade genug ist“. Auf welchen Grund hin? „Zu unserer Nahrung dienlich“ ist ein reines epith. ornans; man kann es von einer Aerndte vieler tausend Schäffel sagen wie von einer Handvoll die den augenblicklichen Hunger stillt. Hieron. endlich übersetzt supersustantialis, als ein Brod super omnes οὐσίας: das liegt nicht in ἐπί und ist eine geistige Umdeutung von panis. Ihr folgt noch Berlepsch, ohne irgend etwas für deren Begründung zu haben; er nennt ohne weiters panis = gratia!

12. Ὀφείλημα genau im lat. debitum Schuld = Sünde Vergehen, im hebr. Sprachgebr. אשם im rabbin. חוב, weil jede Sünde als eine vor Gott contrahirte Schuld betrachtet wird die abbezahlt und gebüßt werden muß, vrgl. V. 14 παραπτώματα. — ἀφίημι erlassen, nachlassen; ebenso sagt der Chald. שבק חובא eine Schuld erlassen (שבק entsprechend dem bibl. נשא und עזב) für vergeben; Ps. XXV, 18 ושא לכל־חטאותי gibt er mit: ושבוק לכולהון חובי (erlasse alle meine Schulden). Die Lesart uns. Ausg. ἀφίεμεν ist aus der rec. beibehalten; Lachm. u. Tisch. (Nov. Test. trigl. 1854) ἀφήκαμεν nach B Z Syr. u. s. w. Letzteres verdient den Vorzug, also genau: „wie wir vergeben haben“.

13. Ἀμήν fehlt bei L. und T. nach den wichtigsten Hss.; auch die Vulg. in den ältern Texten hat kein Amen.

16. Σκυθρωπός finster düster von Aussehen, abschreckend, die Uebers. der Vulg. tristis entspricht nicht ganz, da sich das griech. Wort nur auf das Aeußerliche bezieht; schmutzig ist zu eng und liegt mehr im Hebr. קדר (dunkel, schwarz sein), wenn sich Jes. dieses Ausdruckes bediente, der indeß auch im weitern Sinne gebraucht wird: mit dunkelm d. i. mit düsterm Gesichte einhergehen. ἀφανίζω unsichtbar unscheinbar machen, so daß das Angesicht seinen Glanz verliert — nicht in Folge des Fastens (so daß es für abmagern stünde) sondern des Mangels an der nothwendigen Pflege; ungewaschen und ungekämmt wird das Gesicht unsichtbar — man sieht es nicht mehr. ὅπως φανῶσι von der Vulg. gut: ut appareant oder pareant (ältere Lesart) damit sie erscheinen, damit sie kenntlich bemerklich werden. φαίνω

an's Licht bringen; pass. an's Licht kommen, kenntlich werden. Der Grieche liebt die Verbindung mit dem Partic.: erscheinen als einer, für: ganz offenbar dastehen, ganz unzweifelhaft sich zeigen; *φαίνεται ἀγνόων* heißt: er weiß offenbar nicht; *φαίνεται νηστεύων* er fastet offenbar (sichtlich). Ebenso ist auch oben V. 5 *ὅπως φανῶσι* zu erklären, daher dort die Uebers. der Vulg. ut videantur wohl dem Sinne entspricht weniger aber dem Wortlaute.

19. *Μή* von der Vulg. nach ihrer Gewohnheit durch das verstärkte nolite gegeben. *σής* die (Kleider) Motte, tinea wie Hieron. an zweiter Stelle hat, hier aerugo; er wurde dazu veranlaßt weil er *βρῶσις* concret (gegen den ältern Text comestura) nahm: der Fresser, während es der Fraß die Zernagung heißt. Es nöthigt uns gar nichts davon abzugehen; Jes. drückt sich ganz allgemein aus gerade in dem Sinne wie wir Zahn der Zeit sagen, der alles zerfrißt. Wir dürfen nicht übersehen, daß sich *ὅπου* (wo) auf die Erde (nicht zunächst auf die Schätze) bezieht; auf der Erde nun zerstören Thiere elementare Auflösungen Menschen u. s. w. Jesus nennt in sprichwörtlich anschaulicher Weise: Motte Fraß (unbestimmt aus welchem Grunde) Diebe, um das theils unmerkliche und unaufhaltsame theils plötzliche Dahinschwinden der irdischen Güter zu bezeichnen. Alle andern Erklärungsversuche z. B. Fritzsche: tinea et quidem tineae devoratio, sind als künstlich abzuweisen. Gut Euthym. Zigeb.: *βρῶσις ἡ σῆψις καὶ ἴωσις καὶ καθ' ἑαυτὴν τοιάυτη διαφθορά.* Unbegründet ist die Uebers. mit aerugo (Kornwurm): der Syr. hat ܐܟܠܐ, der Ar. اكالة beides die wörtl. Wiedergabe von *βρῶσις* = Fraß; im Hebr. würde etwa אֹכֵל als nom agens nicht אֹכֶל als partic. entsprechen, vielleicht stand דַּכָּא Zermalmung — indeß hat der Hebr. hiefür viele Wörter. Wenn im hebr. Texte nach Kuinöl dem Berl. folgt אֹכֶל (der Fresser) gestanden wäre, so würde *βρῶσις* (das Fressen) ein ziemlich grober Uebersetzungsfehler sein, denn אֹכל als concr. war durch das vorhergehende concrete *σής* nahe genug gelegt. Gegen die Annahme eines Hendiadys im Sinne von Fritzsche bemerkt Berlepsch gut: At ut nihil dicam de ipsa vanitate figurae *ἓν διὰ δυοῖν* (cf. Lobeck in Soph. Aj. 145) sensus inde proficiscens verus esse non potest, quia ex versu sequenti luculenter apparet, *βρῶσιν* aliquid significare, quod diversum sit a *σητί* (tinea); legitur enim ibi *οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις.*

20. Jesus trennt hier einbrechen (ein = durchgraben) und stehlen; weder das Eine noch das andere findet im Himmel statt. Man kann beides recht wohl trennen. Stehlen ohne einzubrechen, wäre entwenden (heimlich stehlen),

das Andere würde unserm rauben entsprechen. Doch ist darauf kein Nachdruck zu legen.

21. Das Fut. *ἔσται* erit (für est der Vulg.) steht ganz bezeichnend, weil Jesus eine allgemein menschliche Erfahrung in Form einer Sentenz ausspricht: Das Herz wird (wo nicht alles trügt) da sein, wo dein Schatz ist. Es gibt scheinbare Ausnahmen zu, aber nach dem Spruche: exceptio confirmat regulam.

22. *Ἁπλοῦς*, das hebr. תם oder ישר bekommt seine Erklärung durch das entgegengesetzte *πονηρός*, also ist es unser gut im physischen Sinne, gesund. Die Deutlichkeit nöthigt uns, letzteres in die Uebers. aufzunehmen. *ἁπλοῦς* einfach unzersetzt im rechten Zustande. *φωτεινός* hell, aber im passiven Sinne: erleuchtet erhellt, nicht leuchtend, denn zu letzterm würde: „das Auge ist die Leuchte des Körpers" nicht passen. Jesus sagt: der Körper wird durch das Auge erleuchtet (nicht selbst ein Licht). Wenn jegliches Glied eine Leuchte würde, dann wäre das Auge nicht mehr die Leuchte.

23. *Πονηρός* bös — im physischen Sinne d. i. krank beschädigt. Auch wir gebrauchen im gewöhnlichen Leben die Ausdrücke: böse Füße Augen Hände haben. „Wenn nun" leitet einen Schluß a minori ein. Wenn das Licht das in dir ist, Finsterniß d. i. krank (*πονηρόν*) ist: *τὸ σκότος πόσον* sc. *ἔσται;* wie groß wird die Finsterniß (*τὸ σκότος* emphatisch und darum vorangestellt) sein? Die Finsterniß in der du dich da befindest. Unrichtig Tholuck: „Wenn das was seiner Natur nach leuchtet, und von dem alles Uebrige das Licht erhält, dunkel ist, wie dunkel wird dann dasjenige Gebiet sein, was dadurch erst erleuchtet werden muß, nemlich das Gebiet der Neigungen und Triebe." Denn 1) was seiner Natur nach lichtlos ist, kann nicht noch dunkler gemacht werden; entweder wird es erleuchtet oder nicht; wo das Licht fehlt hört alle Gradation der Finsterniß auf. 2) Jesus stellt die innere Finsterniß der äußern (leiblichen) entgegen und gibt jener das Prädicat: wie groß! Alles leibliche Nichtsehen ist in Rücksicht auf seine Folgen gering gegen die geistige Blindheit; hier gilt ein *πόσον*. Nach Tholuck würde Jesus innere Finsterniß der innern entgegenhalten und über die eine ein *πόσον* ausrufen über die andere nicht.

24. *Δυσὶ κυρίοις* Fritzsche gut: Non recte nonnulli supplent qui domini diversae voluntatis sint, quod jam plene inest in *δυσὶ κυρίοις*. Nam in tali l. una voluntas, non numerus homines distinguit. — *ἤ - ἤ* aut - aut, d. i. entweder (setzen wir den Beweggrund der Liebe) oder (setzen wir einen zweiten Fall, den Beweggrund des Interesse). Daraus

erklärt sich das Fehlen des Art. vor *ἑνός*. Jes. geht auf einen andern Fall über und läßt hier den Art. weg, den er zuvor setzte aber eben so leicht hätte weglassen können: „oder er wird Einem anhangen und den Andern verachten"; wenn *ἑνός* derselbe mit *τὸν ἕνα* wäre, so würde man den Art. hart vermissen, weßhalb ihn auch Fritzsche (gegen die Auctt.) geradezu in den Text aufnahm. Bei unserer Annahme ferner bleiben die Gegensätze: lieben und hassen, sowie anhangen und verachten in ihrer ungebrochenen Kraft. Entweder liebe ich oder ich liebe nicht d. i. (in biblischer concreter Sprache) ich hasse. Ebenso hange ich entweder an oder ich hange nicht an d. i. verachte, ich verachte Drohungen und Versprechen desjenigen dem ich nicht anhange. Davon daß „haßen" so viel sei als minder lieben (posthabere), sollte man billigerweise nicht mehr reden. Doch findet es sich noch bei Berlepsch: *Μισέω τινά* proprie quidem est odi aliquem, sed apud scriptores *τῆς διαλέκτου κοινῆς* interdum significat postpono, posthabeo aliquem. Eine solche *διάλ. κοινή* wäre babylonische Sprachverwirrung. Vrgl. meine Bemerk. zu Mal. I, 3 (Kleine Proph. II, 517—519). Auch Tholuck ist gegen eine scharfe Scheidung aber mit Unrecht, da Jesus Christus nur einen Fall setzt, und in der concreten Sprache eine andere als contradictorische Gegenüberstellung gar nicht möglich war. *ἀντέχομαι* genau unser: anhangen (adhaerere) von Jemanden nicht lassen, sectari aliquem und in Folge dessen die Gegenparthei mit ihren Drohungen und Verheißungen verachten — *καταφρονεῖν*. Das Wort *μαμωνᾶς* ist aus dem Chald. ממונא beibehalten und findet sich ebenso im Syrischen, nach dem hl. Aug. auch im Punischen. Seine Bedeutung ist sicher: Reichthum, ungewisser dessen Ableitung vrgl. Buxt. s. v. ממון f. 1217: Drusius putat, derivari ab אמון, facta contractione literae א pro מאמונה ut ממרא pro מאמרא. Et sic dicentur Divitiae, quia homo in eis confidit, ut et חיל dicuntur, quia in eis ponitur Robur. Somit wäre ממון zunächst eine poetische Bezeichnung des Reichthums (gleich חיל das sich nur in poetischen Schriften vom Reichthume findet vrgl. Abd. 11) und erst von da in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übergegangen. Um so mehr paßte es für eine sprichwörtliche Redensart und konnte der Reichthum in dieser seiner Ehrenbezeichnung als „der Treue oder das Sicherheitgewährende, das Treue Zuverläßige (vrgl. מלבוש das Kleidende, Gewand)" personificirt werden.

25. Der Dat. *τῇ ψυχῇ, τῷ σώματι* ist dat. causae oder relationis das nächste Obj. des Sorgens ist *τί φάγητε*. — *ψυχή* gegenüber von *σῶμα* die Seele, als anima vitalis, der Lebensgrund im Menschen; alles Hungern und Dürsten geht nach dem constanten hebr. Sprachgebrauche von der Seele

aus. Der Hebräer sagt: die Seele stützen für essen, die Seele leer haben für hungern u. s. w. vrgl. Js. XXIX, 8: „Wie der Hungernde träumt daß er esse, und wenn er erwacht eine leere Seele hat, und wie der Dürstende träumet daß er trinke, und wenn er wach wird, lechzet und dürstet und eine leere Seele hat u. s. w.“ Die gewöhnliche Uebers. Leben entspricht nur dem Sinne nach; Leben ist das von der Seele in uns Bewirkte. Das Leben ist ein Abstractum, die Seele ein concretes bestimmtes Wesen im Menschen, für das er Sorge trägt, das Forderungen an ihn stellt, mit dem er redet, das er tröstet schilt u. s. w.

26. *Ὅτι* daß — es gibt die Thatsache an, die an den Vögeln bemerkt wird: beachtet, daß die Vögel u. s. w. *καί* in engem Anschluße an den ersten Satz gleichfalls von *ὅτι* abhängig. Zu *μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν* vrgl. Thuk. I, 84: *πολὺ διαφέρει ἄνθρωπος ἀνθρώπου*; also *μᾶλλον διαφέρει ἄνθρωπος πετεινῶν* — nonne nos multum iis praestantiores estis? affectirt Fritzsche: nonne vos potius, quam illae, excellitis.

27. *Ἡλικία* heißt Lebenslänge und Leibeslänge. Im letztern Sinne nehmen es die alten Uebers. und Erklärer, im erstern Sinne die Neuern mit wenig Ausnahmen. Die Gründe für die Uebers. „Lebensdauer“ liegen auf der Hand: 1) Man ißt um zu leben, nicht um zu wachsen; letzteres könnte man nur scherzend zu Kindern sagen. Jede Sorge um Speise ist eine Sorge um Erhaltung, oder wie Jesus recht concret sich ausdrückt, um Verlängerung des Lebens. 2) Die Lebensdauer wird nach hebr. Sprachgebrauche gemessen; vrgl. Ps. XXXVIII, 6: ecce mensurabiles posuisti dies meos. Ezechias wehklagt: „Mein Leben ist mir abgeschnitten wie von einem Weber.“ 3) Entscheidend über den Sinn scheint mir die Parabel Luk. XII, 16 — 21, an welche Jesus bei letzterm Ev. eben diesen obigen Ausspruch knüpft. Dort sagt der Reiche: Meine Seele, du hast zu leben auf viele Jahre, und erwiedert ihm Gott: Noch diese Nacht Thor wirst du sterben — als augenscheinlicher Beweis, daß Sorgen und Versorgen das Leben auch nicht um eine Elle — eine Spanne verlängert. 4) Was der Mensch an seinem Leibe nicht vermöge, das hatte Jesus schon oben V, 36 gesagt: „du kannst nicht ein Haar weiß oder schwarz machen;“ dem gegenüber wie unbehilflich klänge: „du kannst deiner Größe nicht eine Elle beifügen!“

28. *Πῶς* als Relativum (betrachtet die Art und Weise wie) nicht als Interrogativum, entsprechend dem obigen *ὅτι* V. 26.

29. *Δοξῇ* die ganze königliche Herrlichkeit Salomons nicht bloß seine Kleiderpracht; Salomon als das Ideal irdischer Herrlichkeit. Auf *ἕν* liegt der Nachdruck: nicht einmal wie Eine, geschweige wie ihrer mehrere oder alle.

30. *Χόρτος*, das Genus für die Spezies, um noch mehr hervorzuheben, wie wenig an einer Lilie gelegen sei die Gott doch so schön kleidet. Mit den Stengeln der Lilien und auch mit dürrem (versengtem) Grase werden im Oriente die Backöfen die auf dem freien Felde sind geheizt. Zu *οὕτως* siehe die Erklär. „Kleingläubig (*ὀλιγόπιστος*)" קְטַנֵּי אֲמָנָה (parvi fide) kommt bei den Rabbinen vielfach vor; vrgl. die Sprüche: Quicunque habet panem (פַּת eigentl. frustum, dann auch ein ganzes Brod) in canistro suo et dicit: quid edam cras, est מִקְטַנֵּי אֲמָנָה i. e. ex exigua fide praeditis. Sota f. 48, 2. Qui habet, quod edat hodie et dicit quid edam cras, fide caret (מְחוּסַר אֲמָנָה); nam qui creavit diem, creavit quoque alimentum ejus. Tanch. f. 29, 4. Burt. s. v. קָטָן.

31. *Τί πίωμεν* zunächst zur Fülle des Ausdruckes *τί φάγωμεν;* im heißen Oriente entsteht indeß oft genug auch die Frage: was werden wir trinken?

32. Das zweite *γάρ* steht in Abhängigkeit von *τὰ ἔθνη ἐπιζητεῖ*. „Das suchen die Heiden, ihr aber sollt ihnen nicht gleichen, denn euer Vater u. s. w." *ὅτι* quia, nicht *ὅ, τι* (Fritzsche, quatenus) — bloße rationalisirende Correctur.

33. *Πρῶτον* — primum, ein secundum fehlt, weil es dessen nicht mehr bedarf; denn allem weitern Sorgen kommt Gott zuvor; nicht richtig Mald.: Respondes: Christum non omnino vetuisse cetera quaerere: sed ita quaerere, ut eorum solicitudo a Dei regno quaerendo nos non avertat. — *αὐτοῦ* neml. *Θεοῦ* als Gen. obj. eine Gerechtigkeit vor Gott, nicht: die von Gott ausgeht; von ihr ist nicht die Rede. Mald. gut: Vocatur Dei justitia, quam Deus nobis praescripsit. Unrichtig Tholuck: „Die *δικαιοσύνη* ist die Speise des Gottesreiches." Auch Meyer: „Die von Gott verlangte sittliche Beschaffenheit." Die Warnung Christi VI, 1 entscheidet für die Bedeutung des Gen. *αὐτοῦ*. Man beruft sich noch gerne auf einen traditionellen Ausspruch Christi: „Bittet um das Große und das Kleine wird euch mit zugegeben werden, und bittet um das Himmlische und das Irdische wird euch mit zugegeben werden (Fabric. Cod. Apocr. I, p. 329)." Meyer bemerkt mit Recht, daß er von unserer Stelle verschieden sei; er gehört nicht hieher.

34. *Ἀρκετόν* das Neutrum substantivisch gesetzt: „Ein Genüge ist dem Tage." — *τῇ* d. i. der laufende Tag; wir mußten wegen der sprichwörtlichen Form: „jeder Tag" wählen. *ἀρκετόν* richtig die Vulg. sufficit, nicht sufficiat wie Kistemaker meint: „Passender scheint: Genüge sei"; denn

wir haben ein Sprichwort keinen frommen Wunsch. „Κακία kommt ebenso wie πονηρία bei den Klassikern und auch bei den LXX als Bezeichnung des physischen Uebels vor, wie auch im Hebr. רַע diese Bedeutung hat (Tholuck)." Dagegen tadelt er mit Unrecht die Uebersetzung der Vulg. mit malitia; es hat im bibl. Sprachgebr. ganz dieselbe Bedeutung wie κακία. Hieron. bemerkt zu Joel II, 13 (praestabilis super malitia): Malitiam in hoc loco non contrariam virtuti debemus accipere, sed afflictionem, juxta illud, quod alibi legimus: sufficit diei malitia sua (Matth. VI, 34) et: si est in civitate malitia, quam Dominus non fecerit (Am. III, 6)? Unsere Ausg. hat ἑαυτῆς mit Lachm. und Tisch. gegen die rec. τὰ ἑαυτῆς und Fritzsche, der diese Lesart nur zu einer gezwungenen Deutung mißbrauchte.

Siebentes Kapitel.

1. Wir haben keinen Grund, an der ersten Bedeutung von κρινεῖν (שׁפט) Gericht halten irgend etwas zu modificiren. Berl.: cavete, ne de aliis inique et sinistre judicetis — was hätte da Jesus besonderes verlangt? verlangten das nicht auch die Pharisäer? Thol. meint, es müße den Nebenbegriff eines scharf beurtheilen d. i. verdammen haben. So ganz ohne weiters ist auch dieß nicht richtig, denn in diesem Falle würde auch dem zweiten „damit ihr nicht gerichtet werdet" ein solcher Nebenbegriff des scharfen (d. i. ungerechtfertigten?) Urtheilens beigelegt werden. Mald. allein bleibt beim strengen Wortlaute freilich ohne seine Bedeutung hinreichend klar zu machen. Unsicher Kistem.: „Der Heiland warnet gegen solches Richten, das bei der Welt als gleichgiltig, als erlaubt oder gar als löblicher Erweis von Scharfsinn und Menschenkenntniß gilt."

2. Ἐν ᾧ in welchem Gerichte quali judicio d. i. nach welchem Gerichte, die Gemäßheit die Norm des Gerichtes angebend, ebenso das hebr. בְּ (Tholuck), besser als die Erklärung durch ἐν instrumentale = per (Fritzsche nach ihm Berlepsch).

3. Τί ganz wie unser deutsches fragendes Was? in adverbial Bedeutung: was = wie? wie geschieht, daß du siehst? βλέπω das leibliche Sehen, was erblickest du? Der Nachdruck liegt aber nicht auf diesem Verbum, als ob der Nebenbegriff des „scharf mißgünstig sehen" damit verbunden wäre, sondern auf κάρφος (Splitter). Woher kommt es, daß du den

Splitter siehst und den Balken nicht. Weil man im eigenen Auge etwas nicht im strengen Sinne sehen kann, darum wählt Jesus das zweitemal *κατανοέω* — inne werden, bemerken.

4. Das Fut. *ἐρεῖς* ist unser: wie magst du, wie kannst du sagen? *ἐκβάλω* — Conj. wünschend: Halte, ich möchte (sollte) dir herausziehen. *ἡ δοκός* (der eben besprochene Splitter) sc. *ἐστί*.

5. Das Fut. ist concessiv: alsdann magst du sehen (nicht: du wirst sehen); *διαβλέπω* das verstärkte *βλέπω*: scharf sehen; schon das Compos. (*διαβλ.*) lehrt das Fut. concessiv zu nehmen; ein Zugeständniß das freilich im Sinne Jesu nie eintreten wird.

6. *Τὸ ἅγιον* ist nicht gerade auf das heilige Opferfleisch mit Tholuck zu beschränken, aber noch viel weniger im weitesten Sinne (nach dem Vorgange von Erasmus, Fritzsche und Meyer) überhaupt res sacra (Berl. sagt gar: recte *τὸ ἅγιον* abstracte accipies!), sondern es bezeichnet (zur Unterscheidung vom bloß Reinen) die Opfergaben sowohl blutige als unblutige, insoweit sie den Priestern zum Genusse und Lebensunterhalte bestimmt waren, also Fleisch Brod Wein Oel Früchte u. s. w. Daß *τὸ ἅγιον* (קדש) für sich allein (ohne nähere Bezeichnung, wie sie Meyer für nothwendig hielt) dieses bedeutet, sieht man zur Ueberzeugung aus 3 Mos. XXII, 2 — 10 z. B. „Jedermann aus dem Samen Aaron's, der..., soll von dem Heiligen (*τὰ ἅγια* קדשים) nicht essen... Ist einer rein, so darf er von dem Heiligen essen, denn sein Brod ist es... Kein Fremdling darf Heiliges essen: der Hausgenoß und Miethling eines Priesters darf nicht Heiliges essen." An letzterer Stelle steht der Sing. (קדש) wie hier. — Die „Perlen" sind nicht gewählt wegen ihrer Aehnlichkeit (? Tholuck) mit den Eicheln, sondern weil sie vorzugsweise zum Schmucke dienen. Die Vergleichung setzt einen zweiten und vom ersten verschiedenen Fall; das reicht hin, um die glücklicherweise als veraltet zu betrachtende Annahme eines Uebersetzungsfehlers (קדשא = Ohrring) für immer zurückzuweisen. *στραφέντες* umgewendet, weil die Schweine zuerst den Perlen nachlaufen.

8. Zu *ἀνοιγήσεται* bemerkt Fritzsche: Vehementer me torsit, in quo tamen neminem substitisse video, futurum *ἀνοιγήσεται*, pro quo antegressis *λαμβάνει* et *εὑρίσκει*, quis non *ἀνοίγεται* exspectarat? Die Sache ist ziemlich einfach und kaum eines vehementer me torsit werth; bitten und empfangen läßt sich leicht gleichzeitig denken, ebenso suchen und finden, weniger aber anklopfen und geöffnet werden, schon weil hier zwei ver-

schiedene Subjekte eintreten; das Klopfen hört auf, sowie der Klopfende merkt, daß ihm aufgemacht werden wird.

9. Ἤ nicht wie Tholuck nach Er. Schmid erklärt: es habe vim enumerativam in congerie argumentorum; sondern es bildet einen eigentlichen Gegensatz: Wer bittet empfängt, oder kann es anders sein, wird es geschehen, daß ein Vater u. s. w.? ἐστί (Vulg. est) hat unsere Ausgabe nach Lachm. u. Tisch. weggelassen, im übrigen ist sie bei der rec. (folgend der Vulg.) geblieben. ἄνθρωπος Apposition zu τίς ἐξ ὑμῶν; es bildet den Gegensatz zu ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: Wer aus euch der doch nur ein Mensch und also böse ist... wie viel mehr euer Vater der im Himmel? μὴ λίθον: er wird doch nicht einen Stein geben? Wir lassen (wie auch der Latein.) die Negation lieber weg: Wird er ihm einen Stein geben? Antwort: nein! Der Satz enthält ein Anakoluth, wie es in Fragen nicht selten ist; sie leiten ihrer Natur nach auf eine Unterbrechung der Construction. ἐάν mit dem Conj. und darauffolgendem Fut. der zweite sogenannte hypothetische Fall.

10. Ἢ καί „oder auch" — (ein zweiter Fall: oder auch er bäte um einen Fisch) mit Lach. und Tisch. gegen die rec. καὶ ἐάν.

11. Πονηροὶ ὄντες die ihr böse seid = obgleich ihr böse seid. οἴδατε ihr wisset d. i. verstehet. ἀγαθά gute nemlich den Bitten entsprechende Gaben.

12. Οὕτω mit Unterbrechung der Construction: so, auf diese Weise, neml. wie ihr wollet — gegen Meyer: nach dem Beispiele der göttlichen Güte. οὗτος = talis; dieß (also beschaffen) ist das Gesetz d. i. das ist der Inhalt (die Summe) des Gesetzes.

13. Lachm. hat πύλη vorzugsweise nach lat. Auct. und Origenes gestrichen und porta in seiner Recension der Vulg. eingeklammert. Doch scheint die Weglassung nur ein Versehen zu sein, da εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς sich auf πύλη nicht ὁδός bezieht. Richtig die Vulg.: qui intrant per eam; man geht „auf" einem Wege „durch" eine Pforte (δία, per), vrgl. εἰσέλθετε δία τῆς στ. πύλης und V. 14. οἱ εὑρίσκοντες αὐτὴν (sc. ὁδόν). Die gewöhnl. Uebers. „die darauf wandeln" ist nicht zu billigen, ebensowenig die allerneueste: „die da eingehen durch selben"; am besten noch Ulenberg: „die dadurch eingehen" — ganz unbestimmt, so daß es auf beide bezogen werden kann.

14. Τί entsprechend dem hebr. מָה Adv. der Verwunderung = ὡς, nach der Vulg. dem Syr. ܡܐ Ar. ما und allen alten griech. Erklär.

gegründet auf den Sprachgebr. der LXX, wo τί wenigstens an einigen Stellen sicher in dieser Bedeutung vorkommt und an eine bloß falsche Uebers. (gegen Meyer) nicht gedacht werden kann; denn welch' andere Bedeutung sollte τί Hohl. VII, 6 τί ὡραιώθης καὶ τί ἡδύνθης ἀγάπη (wie so schön und wie so lieblich bist du Liebe!) und 2 Kön. VI, 20 τί δεδόξασται σήμερον ὁ βασιλεύς (wie hat sich heute der König verherrlicht!) haben? Vergleichen wir dazu Ps. III, 1. XXXI, 19 (wo Sym. τί hat, die LXX ὡς) und die Zeugnisse der griech. Erklärer und Lexikographen (Etym. mag.: τί σημαίνει ἐρωτηματικὸν· δηλοῖ δὲ καὶ ἐπίρρημα ἐπιτατικὸν ἀντὶ τοῦ λίαν. Phot. ap. Cord.: διὸ καὶ ὁ Σωτὴρ τεθαύμακε λέγων· τί στενή. Theophyl.: θαυμαστικόν ἐστι τὸ τί u. s. w.): dann scheint es ein zu großer Purismus, wenn man diese Bedeutung dem τί geradezu abläugnen will (Fritsche, Meyer). Der Ausdruck mag nicht ganz richtig sein, aber die Thatsache seines Bestandes läßt sich nicht läugnen. In der populären Sprache finden sich überall (besonders bei Interjectionen) gang und gebe Formeln, welche man im sorgfältigern Style vermeidet. Wir könnten ja auch analog dem nicht seltenen populären: Was groß ist dieser Thurm u. s. w. sagen: Was enge ist die Pforte! Eine andere Frage wäre, ob τί diese Bedeutung, sie ausnahmsweise zugegeben, hier habe? Die einfachste ist sie und die traditionelle. In keinem Falle aber dürften wir τί mit: warum? übersetzen, weder in der Fassung von Fritzsche noch von Meyer. Jes. fragt nicht nach dem Warum des göttlichen Rathschlusses. Wir müßten bei Was? bleiben und den Satz als eine von ihm aufgenommene Einrede als Frage des Erstaunens nehmen: „Was? enge ist die Pforte und schmal der Weg? worauf die Antwort folgt: „und Wenige sind die ihn finden". Das Wort des Herrn: „gehet ein durch die enge Pforte" vom messian. Reiche klang allerdings unerhört und mochte die Gegenfrage hervorrufen: „Was sagst du, enge ist die Pforte?" Doch scheint mir diese Wendung zu sentimal affectvoll und nicht recht passend in den schlichten Vortrag des Ganzen, obwohl sie der Sache entspräche und das fragliche τί über alle Bedenklichkeiten heben würde. — Die rec. hat ὅτι und zu ihr ist Tisch. zurückgekehrt aber gegen die äußern Zeugnisse, nur B hat ὅτι. Selbst Thol. der sich für ὅτι entscheidet sagt: „man kann nach äußern Gründen gar nicht bezweifeln, daß τί die richtige Lesart sei". Wie er doch aus rein innern Gründen ὅτι (das unrichtige) vorziehen könne, ist schwer einzusehen. Er nimmt ὅτι nach dem Hebr. כִּי im Sinne von und, כִּי — כִּי denn — und, so daß ὅτι V. 14 in derselben Abhängigkeit von εἰσέλθετε steht wie ὅτι V. 13: „Gehet ein durch die enge Pforte, denn weit ist die Pforte... denn (= und) eng ist die Pforte u. s. w." Aber wer fühlt nicht, wie matt das wäre?

15. *Δέ* hat Lachm. nach B und latein. Auth. gestrichen; es ist aber beizubehalten, denn auf *δέ* liegt ein Nachdruck: „Gehet ein, hütet euch aber". *ἐνδύματα προβάτων* „Kleider wie sie die Schafe haben, nicht Schaffelle sondern bildlich wie das folgende „Wölfe", also: die sich für Schafe ausgeben, aber Wölfe sind. *ἅρπαγες* (rapaces) gang und gebes epith. ornans.

16. *Ἀπό* Mittel und Werkzeug: vermittels ihrer Früchte werdet ihr sie kennen lernen. *αὐτῶν* verbindet Fritzsche ohne Noth mit *καρπῶν; καρποὶ αὐτοί* — die Früchte selbst: ab ipsis fructibus, an den Früchten selbst; es fehlt der Gegensatz; wir müßten hinzudenken: (an den Früchten selbst, gerade an den Früchten) wo man es am wenigsten erwartet. *αὐτῶν* bezieht sich auf *ψευδοπροφηταί* und *αὐτούς*, um diese handelt es sich. *Μή τι* „man sammelt doch nicht?" vrgl. oben 9: *μὴ λίθον*; *σταφυλάς* mit Lachm. nach B und den Verss.; die rec. *σταφυλήν*.

17. *Οὕτως* so wie der Dornstrauch nur Früchte bringt die seiner Beschaffenheit entsprechen, bringt jeder Baum Früchte, wie sie seine Beschaffenheit bedingt. Von der Negation geht der Satz in die Bejahung über, genau würde er lauten: „Wie der Dornstrauch keine Trauben also bringt jeder schlechte Baum keine gute Frucht" — was aber schleppend wäre. *σαπρός* faul morsch; spezifisch vom Baum der innerlich angefault ist und daher nur krankhafte schlechte Früchte bringt.

21. *Οὐ πᾶς* non omnis (Vulg.) richtig gegen Fritzsche: nullus, schon *πολλοί* weiset diese Uebers. zurück. Nicht alle welche mich als ihren Herrn und Meister bekennen, werden in das Himmelreich eingehen, sondern nur jene u. s. w. vrgl. Winer. §. 26, i. (S. 154).

22. *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* das rabbinische ביום הוא vrgl. Wetst.; *τῷ σῷ ὀνόματι* der dat. instr.: durch deinen Namen kraft deines Namens. *δυνάμεις* Kräfte d. i. Aeußerungen göttlicher Kraft. Haben wir nicht Kräfte (göttlich kräftige Dinge) gewirkt? vrgl. XI, 20. 1 Kor. XII, 10. Hebr. II, 4: contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus.

23. *Ὁμολογήσω* Vulg. gut: confitebor d. i. laut sagen erklären. *ὅτι* recitativ: die Worte Christi als Weltenrichters einleitend, gegen Meyer welcher *ὅτι* von *ἀποχωρεῖτε* regiert sein läßt. Nicht weil sie Jesus nicht kennt, sondern weil sie Uebelthäter sind, ergeht an sie der Ruf: „Weichet!" *ἔγνων* ich habe euch nicht kennen gelernt; von einem Anerkennen und Lieben nach dem hebr. ידע ist hier zunächst keine Rede. *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* genau unser: Uebelthäter. Der Art. ist nothwendig ohne den Ton zu haben: das

thun was die Gesetzwidrigkeit ausmacht. *ἀνομία* bildet den directen Gegensatz zu *θέλημα τοῦ πατρός μου*, dem von Jesus Christus verkündigten *νόμος*.

24. *Ὁμοιωθήσεται* mit Lachm.: „er wird gleich gemacht werden" durch J. Chr.; Er wird ihn also stärken, daß er gleich sein wird dem Manne der sein Haus auf Felsen gebaut hat. Wie jener verständige Mann in seinem Hause Schutz findet, und dieses Haus, weil es auf Felsen gebaut ist, nicht einstürzt, also wird der Gläubige zu jener Zeit Schutz in seinem Glauben finden, und dieser wird nicht wanken, weil er auf den Grund eines heiligen Lebens gebaut ist. Uebersetze darum nicht: Er wird vergleichbar sein. *ἀνδρὶ φρονίμῳ* dem verst. Manne welcher u. s. w. *τὴν πέτραν* auf den Felsen (wie auf den Sand) generisch, wobei man im Deutsch. den Art. lieber wegläßt.

25. *Κατέβη* das hebr. ירד. *τεθεμελίωτο* sine Augmento, ut saepe fit in Plusquamperfecto quum apud nostros, tum apud probatos scriptores. Fritzsche. Winer §. 12.

28. *Καὶ ἐγένετο* (ויהי) woran sich das Hauptverbum *ἐξεπλήσσοντο* ohne Copula schließt; anderswo findet sich *καί*; besonders bei Lukas; vrgl. Winer §. 67. 2. *δ*. Lachm. hat *ἐτέλεσεν* nach B C Orig. Zu *ἐπί* bemerkt Fritzsche (nach Kuinöl): quod in *ἐκπλήττεσθαι* notio dominatur mirandi.

29. Lachm. folgt ganz dem Texte der Vulg.; die rec. läßt *αὐτῶν* weg ebenso unsere Ausg., und *καὶ οἱ φαρισαῖοι* was uns. Ausg. einschließt. Tisch. hat *αὐτῶν* beibehalten das andere nach der rec. gestrichen. Doch scheint die Lesart der rec. nur aus Mark. I, 22 herübergenommen zu sein. — *ἦν διδάσκων*. „Diese Umschreibung des entsprechenden temp. fin. findet sich oft auch bei Klassikern, zuerst bei Hesiod. Scut 135. Bernhardy Synt. p. 334. Winer Gramm. p. 327. Es wird dadurch das Dauernde ausgedrückt — stärker noch als durch das bloße Imperf." Meyer. Der Ausdruck *ἐξουσίαν ἔχων* läßt mehrerlei Deutungen zu, zunächst heißt er: Recht zu etwas haben, hier: Recht haben zum Predigen aber in außerordentlicher Sendung, wie schon die Gegenüberstellung der Schriftgelehrten und Pharisäer zeigt. Es ist ein göttliches Recht eine göttliche Vollmacht gemeint gleich der womit die Propheten auftraten. Von einer Macht die seine Worte über die Gemüther übte, ist nicht die Rede, das liegt schon in *ἐξεπλήσσοντο*. Das Volk gibt vielmehr den Grund seines Staunens an, vrgl. Luk. VII, 16: „Es ergriff Alle eine Furcht und sie lobten Gott und sprachen: Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden und Gott hat sein Volk heimgesucht."

Achtes Kapitel.

1. *Καταβάντος* mit Lachm. nach B C Z u. s. w. gegen die rec. *καταβάντι*. Es ist schwer einzusehen, warum unsere Lesart eine schlechte Correctur sein sollte. Vrgl. gleich unten V. 5 sowie Luk. XVII, 12 *εἰσερχομένου αὐτοῦ .... ἀπήντησαν αὐτῷ*, XXII, 10 *εἰσελθόντων ὑμῶν .... συναντήσει ὑμῖν* u. s. w. XVIII, 40. Mark. XI, 27. Act. IV, 1. Win. Gramm. §. 30. 11. Anm. S. 186 (sechste Aufl.).

2. *Ἐλθὼν* Lachm. u. Tisch. nach B C M *προσελθών; πρός* fiel aus wegen des vorhergehenden *λε-πρός*. *ἐὰν θέλῃς* der Conj. steht nachdrücklich; der Kranke spricht vom Wollen Jesu bedingungsweise von seinem Können unbedingt. Das praes. *δύνασαι* (du kannst) — du hast das Vermögen. *καθαρίσαι* reinigen, weil der Aussatz unrein macht im gesetzlichen Sinne: levitisch verunreinigen.

3. Er streckte die Hand aus — malerische Erweiterung des folgenden: und er berührte ihn, zugleich aber auch zum Zeugnisse, daß der Aussätzige in einiger Entfernung von Jesus kniete. „Und gereinigt ward sein Aussatz" ist mit derselben Breviloquenz gesprochen, wie wir sagen: eine Krankheit heilen.

4. *Τῷ ἱερεῖ* dem dazu beauftragten Priester; doch kann es ganz generell stehen. Daß eigene Priester damit beauftragt gewesen seien, ist eine sehr späte Tradition; das mosaische Gesetz macht keine Unterscheidung. *δῶρον* die Opfergabe. *εἰς μαρτύριον* gehört zu *προσένεγκον* nicht zu *προσέταξε*, „bringe zum Zeugnisse für sie." Im letztern Falle müßte es heißen: *ὃ προσέταξε Μωυσῆς εἰς μαρτύριον τῷ Ἰσραήλ*. Das schwierige *αὐτοῖς* bezieht sich auf *μηδενί* nicht auf *ἱερεῖ* noch auf *ὄχλοι*. Fritzsche macht es zu einer Bemerkung des Matth.: haec autem dixit, ut turbae testaretur. Daß Letzteres falsch ist, ergibt sich schon daraus, daß derselbe Zusatz: „zum Zeugnisse für sie", auch bei Mark. I, 45 steht, wo von einer turba gar nichts vorkommt. Der Plur. *αὐτοῖς* zurückbezüglich auf *μηδενί* ist nothwendig; denn „Niemand" in die Bejahung umgesetzt ist Jedermann. Sage es Niemanden, sondern u. s. w. ist gleich: Sage es den Leuten nicht, sondern gehe hin und bringe die Gabe ihnen zum Zeugnisse. Es ist nichts weniger als der Fall eingetreten den Berlepsch postulirt: Pronomen *αὐτός* scriptores haud raro ita ponunt, ut nullum substantivum in enuntiationibus proxime antecedentibus inveniatur, ad quod referri aperte possit, mit Berufung auf Winer der sich indeß über unsere Stelle ganz unbestimmt ausspricht und *αὐτοῖς* zuerst auf *ἱερεῖ* und gleich darauf auf *ὄχλοι* bezieht (S. 132. 133). Unrichtig sagt er ferner von Meyer: alii (Meyerus) illud

referunt ad praesentem hominum multitudinem (ὄχλους V. 1). Dieser Gelehrte bezieht αὐτοῖς auf μηδενί.

5. Grotius hält den Centurio für einen römischen Soldaten, allein die Stelle welche er aus Josephus dafür beibringt, spricht von einer spätern Zeit, der des Vespasian. Antipas hatte zu Kapharnaum eine Besatzung schon wegen der wichtigen Lage dieser Stadt am See. Da der Hauptmann bereits lange in Kapharnaum war, kannte er wohl Jesum von Person nicht bloß vom Hörensagen. παρακαλέω Vulg. richtig rogans (anflehen).

6. Παῖς wie das hebr. נַעַר Knabe (Sohn) und Knecht (Sklave); daß es hier in letzterer Bedeutung stehe, hebt Luk. über allen Zweifel, denn V. 3 hat er δοῦλος, V. 7 ὁ παῖς μου. Der Art. (ὁ) ist nicht zu urgiren, als ob der Centurio nur diesen Einen Sklaven gehabt habe; es ist möglich aber nicht nothwendig noch wahrscheinlich, da er reich war. βέβληται weniger: ist bettlägerig (Meyer, das zuständliche Perfect) als: er ist hingestürzt hingeworfen worden sc. auf's Bett, da die Krankheit einen schnellen Verlauf nahm. βασανίζω: probiren, dann besonders von der Tortur: martern quälen. Der Ausdruck weiset auf Convulsionen die mit heftigen Schlaganfällen verbunden sind.

7. Ἐγώ nachdrücklich, jedoch nur um die Bereitwilligkeit hervorzuheben, nicht wegen des Gegensatzes, daß er etwa auch Andere schicken könnte. Vrgl. Ephes. V, 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν. Win. §. 22. 6. ἐγώ in Verbindung mit dem Partic. ist besonders dem Syrischen nachgebildet, wo immer das Pron. beim Partic. steht.

8. Bald folgt auf ἱκανός der Inf. (Matth. III, 11. 2 Tim. II, 2) bald ἵνα (Joh. I, 27 u. hier); ἵνα motivirt ἱκανός, ich bin nicht würdig, nicht der Art befähiget daß du (ita ut). στέγη Dach, dann bedeckter Ort überhaupt; wir würden sagen: Zimmer. Es steht im engern Sinne als Haus und bezeichnet die innern Räume. λόγῳ der dat. instr.: sprich nur mit einem Worte sc. ohne weiteres zu thun. Es steht gegenüber dem vorigen: ich will kommen und heilen, was ein Sprechen durch die That wäre.

9. Καί bezieht sich auf ἐγώ; nicht etenim sondern (Vulg.) nam et ego. Wir haben eine nicht seltene (elegante) Simplicität des Styles: „ich bin ein Mensch unter einer Gewalt und sage“ für: ich, ein Mensch unter einer Gewalt seiend, sage. Also: denn auch ich, in niedriger Stellung im Heere sage u. s. w. So erklärt richtig Grotius: εἰμὶ καὶ λέγω pro ὢν λέγω vrgl. Js. XII, 1: confiteor tibi, Domine! quoniam iratus es mihi,

conversus est furor tuus et consolatus es me. Nur ist es nicht geradezu ein Hebraismus, sondern findet sich auch sonst im Griechischen und Lateinischen. Vrgl. Fritzsche zu Matth. XI, 25. Ganz in demselben Sinne construirt er auch hier: *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος ἔχων ὑπ᾽ ἐμαυτὸν στρατιώτας εἰ λέγω τούτῳ.* Unrichtig aber ist's, daß er *ἔχων* unmittelbar mit *εἰμί* verbindet: *εἰμὶ ἔχων* für das einfache *ἔχω; ἔχω καὶ λέγω* für *ἔχων λέγω.* Dagegen ist das folgende *ὑπὸ ἐξουσίαν* welches nothwendig zu *εἰμί* gehört. Die Sache ist einfach; der Hauptmann betont seine niedrige Stellung: Denn auch ich ein Mann seiend unter einem Kommando sage. Das folgende *ἔχων* enthält die Begründung, warum er bloß zu sprechen braucht: „dieweil ich Soldaten unter mir habe." Meyer spricht sich über die grammatische Construction nicht aus, aber die Sinnerklärung die er gibt, ist ganz verfehlt: „Der Hauptmann führt ein doppeltes Analogon an 1) des Gehorsams den er leistet, und 2) der ihm geleistet wird." Ihm schreibt Berlep'sch nach: Nam ego quoque sum homo sub potestate aliorum constitutus (quibus mente quidem addendum est: ergo scio, me inferiorem dicto superioris audientem esse debere) militibus praesum ect. Das heißt etwas zu viel ergänzen! Die Vulg. las *ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος* mit B, von Lachm. in den Text aufgenommen. Der Centurio stand unter dem tribunus (Mark. VI, 21 *χιλιάρχοις* Vulg.: tribunis).

10. Statt *οὐδέ* (die einfache Verneinung steigernd: auch nicht, selbst nicht) liest Lachm. nach B *παρ᾽ οὐδενί* „bei keinem", in nullo (Verc. evv. Cod. lat.). Der Ausdruck wird dadurch bestimmter, doch scheint diese Lesart ein Interpretament. *τοσοῦτος* genau tantus nicht talis.

11. „Vom Aufgang und Untergang" d. i. von fernen Ländern. Zu *ἀνακλιθήσονται* bemerkt Grotius: Est notanda *ἔμφασις* in hoc verbo, quasi diceretur: omnes Judaei tam sanctos se existimant, ut cum extraneo nolint cibum capere: at multi extranei cum ipsorum majoribus, quorum nomina Judaei solent jactare, cibum capient, ipsis Judaeis exclusis. Ferner Schöttgen (Hor. zur Stelle): In mundo futuro (dixit Deus) mensam ingentem vobis sternam, quod gentiles videbunt et pudefient. Tanchum.

12. *Υἱοὶ τῆς βασιλείας* wird von Grotius an (nach dem hebr. בן מות u. s. w.) allgemein erklärt: filii, quibus regnum destinabatur. Vrgl. Fritzsche, Meyer; allein Jesus redet von einem wirklich schon bestehenden Verhältnisse nicht von einem erst einzutretenden, und der Ausdruck ist genau so wie auch wir den „Landskinder" gebrauchen. Die gewöhnliche

Bezugnahme auf Win. §. 34 An. 2 (Meyer, Berl.) findet keine Anwendung, da Reich und Land gerne unter dem Bilde einer Mutter personificirt werden und wir keinen Hebraismus sondern einen ganz allgemeinen bildlichen Ausdruck haben. *τὸ ἐξώτερον* die Vulg. gut: tenebrae exteriores (nicht extremae) also: Finsterniß die draußen ist, vrgl. Heinr. Steph. App. f. 899 s. v. *ἐξώτερος*: in tenebras exteriores i. e. quae extra regnum Dei sunt. Ebenso Mald. und alle Neuern. *ὁ κλαυθμός* — „Der Artikel markirt das bekannte, in der Hölle herrschende Elend", Meyer besser als Fritzsche: is ejulatus stridorque dentium, quem ipsi promeriti sunt (affectirt).

13. Mald.: Vade est Hebraismus hominis concedentis quod rogabatur. Doch würde in diesem Falle eher *δεῦρο* stehen. „Stunde" d. i. jene da Jesus gesprochen hatte. *ὥρα* jede bestimmte Zeit.

14. *Βεβλημένην* wie oben V. 6. *καὶ πυρέσσουσαν* Fritzsche gut: et quidem febri affectam.

15. *Αὐτῷ* mit L. u. T., die Vulg. u. rec. *αὐτοῖς*.

17. Die Uebersetzung der prophet. Stelle ist genau nach dem Grundt. gegeben besonders in den beiden Verbis *ἔλαβε* und *ἐβάστασεν* worauf auch der Nachdruck liegt. *λαμβάνω* (wie נשׂא) nehmen, aufheben, ergreifen; *βαστάζω* (סבל) tragen. Er hat unsere Krankheiten ergriffen und getragen. Die Folge dieses Ergreifens ist ihr Hinwegnehmen. Die Ursache desselben die Gewalt Jesu über Krankheiten und Leiden; er gebietet ihnen, er ergreift und trägt sie als ihr Herr und Gewalthaber. Falsch Meyer: „Die Stelle ist nach dem Grundtexte citirt, aber nicht im Sinne des Grundtextes, nach welchen der Messias als sühnender Sündenträger geschildert ist; denn die parallelen Verba *λαμβάνειν* und *βαστάζειν* müssen hier (gegen den Sinn von נשׂא und סבל im Originale) wegnehmen, entfernen übersetzt werden." Die beiden griech. Verben haben diese Bedeutung so wenig als die entsprechenden hebräischen, und Matth. hat sie ihnen auch gar nicht imputirt. Wir müssen zwischen Bedeutung und dem zugleich damit angedeuteten Sinne wohl unterscheiden.

18. *Ἐκέλευσεν* ohne Bezeichnung des zweiten Objectes wem Jesus befohlen, das sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt. Die Rede wird dadurch energischer: er befahl überzusetzen. *τὸ πέραν* nicht zunächst das östliche Ufer (= Peräa) sondern in Verbindung mit *ἀπελθεῖν* das gegenüberliegende (jenseitige) Gestade ohne Rücksicht auf die Himmelsgegend. XIV, 22 steht *τὸ πέραν* vom westlichen Ufer.

19. *Εἷς* hat seinen Gegensatz in *ἕτερος δέ* sowie *γραμματεύς* in *τῶν μαθητῶν*: Einer und zwar ein Schriftgelehrter, ein Anderer aber und zwar von seinen Jüngern. Deßhalb steht *εἷς* nicht tonlos für *τίς* sondern allerdings in seiner numerischen Bedeutung. Doch ist es zu weit getrieben, wenn Meyer geradezu läugnet daß *εἷς* je für das indefinite *τίς* stehe. Vrgl. Passow s. v. *εἷς*, Winer §. 18. 9 (ältere Aufl. §. 17. Anm. 3). *διδάσκαλε* die Uebers. von רַבִּי.

20. *Κατασκήνωσις* Zelt Aufenthaltsort, nicht gerade im ausschließlichen Sinne Nest; doch ist diese Uebersetzung richtig, da als Aufenthalts- und Bergungsort der Vögel im Allgemeinen ihr Nest angesehen wird, mit eben so viel Recht als die Höhle für die Füchse. Der Eifer gegen diese Uebersetzung ist ganz am unrechten Orte. Parum accurate plurimi vertunt „nidos." Berl. — *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — „in der Analyse des Ausdruckes ist *τοῦ ἀνθρώπου* weder von Adam (Greg. Naz. Erasm.) noch von der Maria (Euth. Zig.) zu verstehen, sondern nach Daniel generisch zu fassen, so daß im reellen Sinne keine Verschiedenheit ist von dem artikellosen *ἀνθρώπου*". Meyer. Derselbe Gelehrte bemerkt gegen Fritsche (Jesus habe nur sagen wollen: filius ille parentum humanorum quem bene nostis i. e. ego, und erst die Christen hätten dem Ausdrucke die Bedeutung Messias unterlegt) gut: „Dieß wäre nur dann denkbar, wenn *υἱὸς ἀνθρώπου* eine gangbare Selbstbezeichnung gewesen wäre, so daß man keinen besondern historischen Grund vorauszusetzen hätte. Sie ist aber eine singuläre und solenne Selbstbezeichnung Jesu, die als solche ihre historische Quelle haben muß, und diese ist eben Dan. VII, 13."

21. *Πρῶτον ἀπελθεῖν* „daß ich zuerst hingehe", was hernach geschehe, ergibt sich aus dem Zusammenhange: dann werde ich dir folgen. *πρῶτον* nicht für *πρότερον*. Das Erste sei, daß ich meinen Vater begrabe, das Zweite, daß ich dir nachfolge. *ἐπιτρεψόν μοι ἀπελθεῖν* = *ἐπιτρεψὸν ἀπελθεῖν με*: gestatte daß ich hingehe, gestatte mir hinzugehen.

23. *Πλοῖον* ohne Art. mit Lachm. nach B C; lesen wir (rec. Tisch.) *τὸ πλοῖον* so ist der Sinn: in das zur Abfahrt bereit gehaltene Schiff. *ἐμβάντι αὐτῷ... αὐτῷ* eine dem Matth geläufige Wiederholung des Pronomens die sich auch sonst im Griech. findet, vrgl. Meyer zu Matth. VIII, 1. Win. §. 22, 4 (S. 133. 6. Aufl.): „An allen diesen Stellen gehen Participialconstructionen voraus, die den Werth eines eigenen Satzes haben, und gerade in diesem Falle ist auch bei den Griechen das Pron. oft beigefügt."

24. *Σεισμός* Erschütterung (Vulg. motus) Bewegung der Wellen im Meere nemlich in Folge eines Sturmes. Das Meer war sehr unruhig, bewegt. *σεισμός* nicht an und für sich Sturm. *καλύπτω* umhüllen bedecken, d. i. die Wogen schlugen über das Schiff her. *αὐτὸς δέ* er aber schlief. Doch bildet „aber" keinen Gegensatz etwa zur Gefahr in welcher er war (Meyer), oder zum Schrecken von dem die Andern befallen waren (Baumgarten), sondern zum Sturme, d. i. zur Erschütterung und dem Tosen des Sturmes, trotz dem der Herr nicht erwachte.

25. Unsere Ausgabe liest (mit der Vulg.) *σῶσον ἡμᾶς*, Lachm. und Tisch. haben nach B C und mehreren Minusk *σῶσον* allein, was den Vorzug verdient, *κύριε σῶσον* ist das hebr. הושע יי׳ Jer. XXI, 7, Ps. LXXVI, 2, oder Ps. CXVIII, 18 אנא יי׳ הושיעה.

26. Gegen die Ausdeutungen von *ἐπετίμησε* (increpavit) als compescere, coercere, oder auch Euthym.: *ἐπετίμησε ἀντὶ τοῦ ἐπέταξε*, vrgl. Fritzsche *γαλήνη* der eigentliche Ausdruck für: Meeresstille, Windstille vrgl. die Lexx. Die jetzige Vulg. hat imperavit, allein Lachm. führt aus dem Cod. L. (Amiatin.) increpavit auf und Tisch. gibt es in der Clausel.

27. *Ποταπός* gewöhnlich *ποδαπός* geschrieben: 1) woher gebürtig? 2) von welcher Beschaffenheit, qualis und als Ausruf des Affectes quantus. Doch müßen wir hier als Folge des Entsetzens bei der Frage stehen bleiben: Welcher? wer? wie beschaffen? Fritzsche (nach ihm Berl.) weniger passend quantus! Ueber die verschiedene Schreibart vrgl. Passow. s. v. H. Steph. Thes. I, f. 1873: Suspecta haec scriptura esset, nisi in variis locis inveniretur.

28. Statt *Γερασηνῶν* (uns. Ausg. Lachm. u. Vulg.) lesen Tisch. Fritzsche, Anger und Andere: *Γαδαρηνῶν* nach B C M D, minusc. u. s. w. Die erstere Lesart wird gestützt durch die Angabe des Orig., daß sie (zu seiner Zeit) die herrschende sei, und *Γαδ.* sich nur in wenigen Hss. finde, ebenso steht sie im Syr. am Rand in der Sahid. Saxon. Lat. Uebers. bei Hil. Athan. Juv. Prud. und findet sich bei Mark. u. Luk. in so überwiegenden Auctoritäten, daß hier auch Tisch. *Γερασηνῶν* liest; Anger dagegen an allen drei Stellen *Γαδαρηνῶν*. Die Lesart der rec. *Γεργεσηνῶν* kann trotz Ebrard nimmer zu Ehren kommen: „*Γεργεσηνῶν* ist und bleibt also die ächte Lesart des Matth." Machtsprüche kommen da zu spät — *ἐκ τῶν μνημείων* aus den dort befindlichen Grabmälern d. i. Grabhöhlen, weil man zu Grabstätten gerne Höhlen und Grotten wählte.

χαλεποί nicht grimmig (feri, saevi) sondern: böse (d. i. gefährlich), so daß Niemand jenes Weges gehen konnte. *ἰσχύειν* vermögen, nicht „wagen", das liegt weder im Worte noch in der Sache. Weil sie so bös waren, konnte Niemand ungefährdet vorüber gehen — bis auf Jesus.

29. *Ἰησοῦ* fehlt B C L, Orig. Cypr. u. minusc.

30. *Μακράν* die Vulg. non longe, das non ist aber nur erklärende und hier nicht einmal passende Glosse. Der Ev. legt auf *μακράν* einen Nachdruck; ferne, denn es konnte sich ja Niemand in die Nähe dieser wüthenden Menschen wagen; zudem war die Heerde auf der Höhe Jesus mit den Seinigen in der Thalenge bei den Gräbern; das „ferne" des Ev. ist daher in jeder Weise gerechtfertigt. Es widerspricht dem *ἐκεῖ* der beiden andern Referenten (Mark. u. Luk.) nicht; denn dieses weist nur im Allgemeinen auf die dortige Gegend hin. Beide Ausdrücke *μακράν* und *ἐκεῖ* sind relativ und geben ungefähr die Localität an. *βοσκομένη* gehört zu *ἀγέλη*: es war (es befand sich) in der Ferne eine weidende Heerde d. i. eine Heerde auf der Weide.

31. *Εἰ ἐκβάλλεις* Fritzsche unrichtig: ponimus, te nos e domicilio nostro exterminare — vrgl. die Erklär. — *εἰς τὴν ἀγέλην* in die Heerde, wie es allein dem *ἀποστέλλω* gegenüber von *ἐκβάλλω* entspricht.

32. *Ὁρμάω* wie gewöhnlich intransitive: sich in Bewegung setzen; die Schweine wurden rasend wie vorher die Besessenen gewesen waren. „Wider den Abgrund", denn sie hatten auf einer Höhe geweidet. Die östlichen Ufer des Sees sind steil.

33. *Εἰς τὴν πόλιν* nicht: Hauptstadt, am wenigsten Gerasa, (in urbem capitalem, Gerasam, Berl.) sond.: in die Stadt, wohin sie gehörten. *καί* nicht gerade epexegetisch (Fritzsche explicandi hic habet potestatem); es hebt nur aus dem Ganzen (*πάντα*) einen Theil besonders hervor, und steht mit Absicht, denn es sollte den Städtern jenen Vorgang mit den Schweinen erklären.

Neuntes Kapitel.

1. *Εἰς πλοῖον* ohne Art. mit Lachm. nach B; Tischd. (neueste Ausgabe) mit der rec. *τὸ πλ.;* ohne Art entsprechender; es heißt einfach: Jesus ging zu Schiff, schiffte sich ein, wie wir sagen, an Bord gehen (on board).

ἰδίαν πόλιν: etiam in Romano jure civitas nostra dicitur, ubi larem fiximus. Grot. Auch im hebr. Sprachgebr. heißt „seine Stadt" die des Wohnortes, 1 Sam. VIII, 22.

2. *Θάρσει* (Vulg. gut: confide) bono esto animo! ein bekannter Zuruf vrgl. die Lexx. *τέκνον* fili vrgl. Luk. XVI, 25. *ἀφίενται* unsere Ausgabe mit Lachm. nach B Orig. Iren. Vulg.; die gewöhnl. Lesart ist *ἀφέωνται* (d. vr. Perf.); obwohl stärker testirt scheint aus Luk. V, 20, wo es alle Hauptzeugen haben, in uns. Stelle übergegangen zu sein. Es empfiehlt sich weniger, denn gerade auf dem Präsens liegt der Nachdruck.

3. „Bei sich sprechen" — ein bekannter Hebraismus vrgl. Ps. XIII, 1: dixit insipiens in corde suo. Mark. u. Luk. haben *διαλογίζεσθαι*. Zu *βλασφημεῖ* vrgl. Wetst. Grot.: vocem hanc in Graeco etiam sermone proprie referri ad Dei injuriam, praeter cetera ... Menandri versibus docemur ... Est et apud Pythagoricos frequens ejus vocis usus.

4. *Εἰδώς* Lachm. nach B Syr. und mehreren Auctoritäten. Doch scheint es nach *ἐπιγνούς* bei Mark. u. Luk. corrigirt, vielleicht auch nach XII, 25; *ἰδών* ist das innerliche Schauen. Zu *ἵνα τί* (Andere *ἱνατί*) vrgl. Fritzsche: Hujus vocis origo per ellipsin explicanda est. Plene dicebatur post Praesens *ἵνα τί γένηται;* ut quid fiat? et post Praeteritum *ἵνα τί γένοιτο;* ut quid fieret? Sieh auch Passow. s. v. *ἵνα*.

5. Unsere Ausgabe liest mit der rec. *ἔγειραι*, dagegen Lachm. Tisch. Anger. u. A. A. nach überwiegenden Zeugen *ἔγειρε*, Act. während *ἔγειραι* Med. ist: sich aufrichten. *ἔγειρε* findet sich auch bei Mark. u. Luk., und ist oft Ermunterungsruf: auf und gehe! und entspricht dem hebr. קוּם. Wie aber Mark. V, 41: *ταλιθὰ κοῦμι ... τὸ κοράσιον ἔγειρε*, so paßt auch hier die ganz wörtliche Uebers. besser; denn Jesus meint das Aufstehen im eigentlichen Sinne. Das möchte eher gegen Meyer und Fritzsche (in s. Comm. zu Mark. nicht zu Matth.) gelten als was Berlepsch vorbringt, der *καὶ* urgirt: Est excitandi formula, ut *ἄγε, ἔπειγε* Fritzsch. Mey. Male! Est proprie pro imperativo praesentis i. e. surge. Nam si esset formula excitandi, Matthaeo scribendum esset: *ἔγειρε, περιπάτει*, omissa copula *καί*. Voreilig de Wette: „Die LA. *ἔγειρε*, excita ist Schreibfehler statt *ἔγειραι*, surge.

6. Meyer gut: „*ἐξουσίαν ἔχει* mit Nachdruck vorgerückt: daß er ermächtigt ist, der Menschensohn, auf der Erde Sündenvergebung zu vollziehen nicht bloß peccatorum veniam annuntiandi (Kuinöl u. M.)".

Die etwas schwierige Construction des Satzes wird in doppelter Weise gelöst, entweder daß man ἐγερθεὶς ἆρον als Nachsatz zu ἵνα εἰδῆτε nimmt und τότε ... παραλυτικῷ als erklärenden Zwischensatz betrachtet: „Damit ihr aber wisset, daß Macht hat der Menschensohn .... Sünde zu vergeben: so (da sprach Jesus zum Gelähmten) steh' auf u. s. w." So erklären jene Ausgaben, welche τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ als Parenthese lesen z. B. Wetst. Fritzsche Anger vrgl. Winer. S. 538 Oder daß man annimmt, der Nachsatz werde vom Ev. in erzählender Form nachgetragen, so Lachm. Tisch. u. A. A. welche τότε ... παρ. nicht einschließen. Es ist dieß wohl eine etwas harte Unterbrechung, aber dem Hebr. (und bewegten Orientalen) geläufiger als uns vrgl. die ganz ähnliche Stelle 1 Mos. III, 22, 23: „Siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns .... nun daß er nicht ausstrecke seine Hand .... und lebe auf ewig — da schickte ihn weg der Herr Gott aus dem Garten Eden". Den umgekehrten Fall wo sich die indirecte Rede plötzlich in die directe umwandelt, siehe Apstlgsch. I, 4. Vrgl. auch die hebr. Schwurformel. — τότε da, damals, in dem Augenblicke. Dieses nachdrückliche τότε entscheidet für die zweite Erklärungsweise durch eine Aposiopese.

9. Ἐκεῖθεν zunächst nur „von der Stätte (dem Hause) wo er gelehrt und den Gelähmten geheilt hatte", also nicht geradezu „von Kapharnaum". Die Zollstätte war wohl vor der Stadt aber jedenfalls in nächster Nähe. τὸ τελώνιον das zu Kapharnaum nicht das am See befindliche Zollhaus (Meyer), weil wir die Lage desselben nicht mehr wissen. τελώνιον hier im engern Sinne (beachte ἐπί mit dem Acc.): die Stelle wo der Zoll bezahlt wird, weniger im weitern ubi publicani versantur vectigalia exacturi (Berl.). — Die einfachste Erklärung von Ματθαῖος ist aus dem hebr. מַתַּי für מַתְּנַי vrgl. Nah. XII, 19. Esr. X, 33, 37, was aber nicht (gegen die gewöhnliche und unberechtigte Annahme, auch Ges.) verkürzt ist aus מַתַּנְיָה Geschenk Gottes. Ai ist eine überaus häufige Ableitungs-Endung von Eigennamen welche die Bedeutung von Adjectiven haben, vrgl. Amitthai (der Treue) Barsillai (der Eiserne), aus dem Apostelverzeichnisse Bartholmai, Lebbai, Alphai u. s. w. Mit der Endung יָה ist י nicht zu confundiren; es läßt sich nirgens erweisen, daß die im Aramäischen gewöhnliche Adject.-End. ai welche sich auch im Hebr. findet (כידי, חגי, זכי) obwohl sie gewöhnlich in î übergeht, in einem nom. propr. aus jah entstanden sei. Matthai heißt somit der Geschenkte nicht Geschenk Gottes. מתן das Geschenk, steht eben so gut im passiven als activen Sinne (vrgl. das rabb. מתנות כהונה dona sacerdotii i. e. dona, quae in V. T.

sacerdotibus destinata fuerunt), so daß der Uebers. „Geschenk" nichts im Wege steht. Wir mögen nun ergänzen: „ein von Gott Geschenkter" aber im Worte liegt es nicht. Die gewöhnliche Erklärung (Winer, Fritzsche, Meyer u. s. w.) vermengt Matthaeus mit Matthias, מַתַּי mit מַתִּיָה vrgl. das syr. ܡܬܝ mit ܡܬܝܐ, was zwei verschiedene Namen sind. Baumgarten-Cr. weiset wohl dieß zurück erklärt aber מַתַּי als verkürzt von מַתִּיָה, doch das würde im Griech. *Ματθαίας* heißen vrgl. *Ζαχαρίας* und alle mit jah zusammengesetzten Eigennamen *Ἡσαΐας*, *Ἱερεμίας*, *Ἐζεκίας* u. s. w. Einen eigenen Einfall hat Hitzig (kl. Proph. S. 365), indem er *Ματθαῖος* aus מַתַּי verkürzt aus אֲמִתַּי erklärt, ebenso Fürst (Handwörterb. s. v. אֲמִתַּי), der indeß nur eine Vermuthung ausspricht; die verkürzte Form welche sich beim Syr. und Arab. findet, berechtigt gerade nicht zu der Annahme, daß unser *Ματθαῖος* denselben Ursprung habe.

10. *Καὶ ἐγένετο ... καὶ ἰδού* das hebr. וַיְהִי .... וְ, welches ganz in den neutestamentlichen Sprachgebrauch überging und sich besonders oft bei Luk. findet, das zweite *καί* (ו) leitet den Nachsatz ein („und es geschah... da u. s. w.), nicht daß es gleich nempe ist wie Fritzsche will. Ew. ausführl. hebr. Gramm. §. 333. b. vrgl. die Beispiele: וַיְהִי בְּבֹאוֹ „und es geschah in seinem Kommen (d. i. indem er kam) da .... וְהוּא מִשְׁתַּחֲוֶה und es geschah er anbetend (sowie er anbetete) da u. s. w. Indem wir daraus ersehen, daß *συνανέκειντο* gleichzeitig steht mit *ἀνακειμένου* ergibt sich unsere Uebers.: „sowie er sich zu Tische setzte, siehe kamen... und setzten sich u. s. w." als die richtige. Weniger: „während er zu Tische saß, kamen u. s. w." Es brächte eine Störung in das Ganze, indem es den Anschein hätte, als ob die Zöllner erst später gekommen wären. *ἀνάκειμαι* sonst *κατάκειμαι*: sich zu Tische legen nach der spätern Sitte des Morgenlandes welche auch von den Griechen und Römern besonders bei feierlichen Mahlen nachgeahmt wurde.

11. *Οἱ φαρισαῖοι* generisch: die Pharisäer, jene welche unter der begleitenden Menge zu den Pharisäern gehörten. Die „Einzelnen traten als Repräsentanten der ganzen Partei auf (de Wette)." Ebenso steht auch *τῶν τελωνῶν* — die ganze Sippschaft der Zöllner; keinen schließt Jesus aus.

12. Aehnliche Sprichwörter der Griechen und Römer siehe bei Wetst. und Grot.: *μὴ κάμνουσι γε μὴν ἰατρὸς ἄχρηστος* (Plat. de re publ.); supervacuus inter sanos medicus (Quint.) u. s. w.

13. *Δέ* knüpft an das Vorhergehende an ohne einen strengen Gegensatz zu bilden. Es entspricht genau dem *δέ* von V. 12, denn es leitet wie dieses die Antwort auf die Frage der Pharisäer ein. *πορευθέντες μάθετε* das rabb. צא ולמד: exi et disce i. e. tecum meditare, ut discas (Berl.); diese Bedeutung (nicht als eine Abweisung, Meyer) ergibt sich aus dem andern בוא ולמד veni et disce. — *τί ἐστιν* (Vulg.) quid est — was ist nemlich seiner (prophetischen) Bedeutung nach, vrgl. Luk. VIII, 9: *τίς εἴη ἡ παραβολή* — was diese Parabel wäre sc ihrer Bedeutung nach. Act. X, 17: *τίς ἂν εἴη τὸ ὅραμα* was die Vision wäre. — Im Allgem. ist man über *καὶ οὐ θυσίαν* soweit im Reinen, daß man zugibt, es enthalte keine Verwerfung der Opfer an sich. Ueber den Sinn waltet somit kein Zweifel; die Redensart selbst wird aber in doppelter Weise erklärt. Man sagt: 1) die Verneinung sei nur relativ, vrgl. Grotius: *καὶ οὐ* non simplicem sed comparatam negationem designat. Ebenso Fritzsche: *καὶ οὐ* non tam significat: pietatem exspecto non tam sacrificia. Oder aber: 2) der Form nach sei die Negation unbeschränkt, um die Bejahung desto mehr hervorzuheben, nicht der Sache nach. In diesem Falle hätten wir eine rhetorische Figur wie 1 Thess. IV, 8: Nicht Menschen sondern Gott verwirft er. Das Letztere ist einfacher. Aehnlich schon Mald.: Est Hebraeorum idioma, quo solent illi, cum unum alteri praeferunt, non illud magis, hoc minus affirmare: sed illud affirmare omnino, hoc omnino negare. — *καλέσαι* zu berufen — ganz allgemein: zur Theilnahme am Reiche Gottes einladen. *εἰς μετάνοιαν* der Rec. ist Glosse.

15. *Μή* bei der Frage worauf man eine verneinende Antwort erwartet: num forte possunt — können wohl? *δύνανται* begreiflicherweise kein physisches Nicht-können wohl aber ein moralisches; es würde im Widerspruche mit ihrem übrigen Thun und Denken sein. *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* wörtlich: „Söhne des Brautgemaches" d. i. jene welche zum Brautgemache gehören, die mit dem Bräutigam das Brautgemach betreten, die Freunde (Begleiter) des Bräutigams (Simson hatte derer dreißig, Richt. XIV, 11), und dann im weitern Sinne der Hochzeitsleute überhaupt. Im Chaldäischen heißen sie שושבנים (sodales, Buxt. f. 2535) im Griech. *παρανυμφίοι* oder *ὁμήλικες*. Ueber diesen dem Hebr. und besonders dem Syr. geläufigen Sprachgebrauch, die Zusammengehörigkeit durch „Sohn" zu bezeichnen, siehe Winer. §. 34 An. 2. Ges. Lehrgeb. 64. Ew. §. 287. f. Beispiele aus dem Syr. siehe Castelli Lex. (ed. Michael.) s. v. ܒܪܐ aus dem Hebr. Fürst Handwörtb. s. v. בן. „Söhne der Unterpfänder" — בני התערבות — nennt der Hebr. die „Geiseln". *πενθεῖν* trauern, causa pro eff.: fasten, weil aus dem

Trauern das Fasten folgt. Mald. gut: (ut) a negatione generis ad negationem speciei fortius argumentetur. ἐλεύσονται ἡμέραι steht nachdrücklich: die Tage des Fastens bleiben nicht aus. ὅταν ἀπαρθῇ entsprechend dem lat. fut. exact.; ἀπαίρω das verstärkte αἴρω (gewaltsam wegnehmen) vrgl. Luk. XIX, 26: ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Joh. XIX, 15: ἆρον! ἆρον! σταύρωσον.

16. Ἐπίβλημα das darauf Gelegte, der (aufgelegte) Fleck. Zu ἄγναφος ungewalkt, roh, vrgl. Wetstein: Tria sunt fullonis propria in poliendis vestimentis, 1) τὸ πλυνεῖν lavare (tergere nitro, creta, cimolia et similibus), 2) densare, 3) pectere. Salm. Exerc. Plin. p. 277. Schwierig ist αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ, weil man nicht weiß, ob πλήρωμα Subj. oder Obj. sein soll. Die Neuern alle nehmen πλήρωμα nach dem Vorgange von Theodoret als Subj., wobei sie es bald activ bald passiv erklären, je nachdem αὐτοῦ auf ἐπίβλημα oder ἱμάτιον bezogen wird; also: „denn seine (des Flecks) Ausfüllung (Ausbesserung, Ergänzung) reißt etwas vom Kleide ab," oder „denn seine (des Kleides) Ausfüllung (id quo vestimentum impletur) reißt etwas vom Kleide ab". Die Vulg. aber nimmt πλήρωμα als Acc.: tollit enim (pannus) plenitudinem ejus (= suam). Die Peschito ist unbestimmt; man kann übers.: detrahet plenitudinem suam, oder detrahet plenitudo ejus. Mir scheint die Auffaßung der Vulg. trotz der Verpönung von Seite der Gelehrten (Fritzsche Baumgarten de Wette Meyer) die richtigere. Denn 1) sie ist einfacher. Das Subj. liegt so nahe, daß man an eine Wiederholung desselben nicht denkt und gewiß am allerwenigsten an eine Wiederholung durch das befremdliche πλήρωμα, das für „Fleck Stück Tuch" stehen soll. Was kann einfacher sein als: „Niemand setzt ein Stück rohen Tuches auf ein altes Kleid: denn es reißt u. s. w.? Wie sollte Jesus sagen: denn seine Fülle reißt? Auch würde πλήρωμα voranstehen und bei αἴρει kaum τί weggelassen sein. Gerade als Acc. gelesen gibt der Satz einen ganz entsprechenden Sinn, sobald wir den semit. Sprachgebrauch beachten. Es ist nemlich dem Hebr. Syr. u. Arab. geläufig, durch מְלֹא (plenitudo) mit folgendem Gen. od. Suff. den Raum oder das Maaß zu bestimmen den eine Sache einnimmt: מְלֹא קוֹמָתוֹ tota statura ejus i. e. totus quantus est, מְלֹא חָפְנֵיכֶם tantum quantum volae vestrae capiunt. Vrgl. andere Beispiele aus dem Arab. (u. Syr.) Ges. thes II, 789. Dieß auf unsere Stelle übergetragen, die im Hebr. lauten würde: כִּי יִגְרַע מְלֹאוֹ (nicht wie die Lond. Uebers. hat: כִּי הַמְּלֹא יִגְרַע) heißt der Vers: denn er (der Fleck קְצִיעָה oder vielleicht besser גֶּדֶר) reißt ab seine ganze Fülle (soweit er das Kleid ausfüllt) d. i. nach

seiner ganzen Ausdehnung nach allen Seiten. Das entspricht der Sache vollkommen; denn eben darin besteht der Schaden, daß er nach allen Seiten vom Kleide losreißt und dadurch nothwendig, weil die Naht das Kleid zugleich zerreißt, den Riß größer macht. Das neueste Bibelw.: „denn er nimmt seine Ergänzung von dem Kleide" — wozu die Erklärung gefügt wird: „denn sobald dieser (ungewalkte Fleck) naß wird, geht er ein und reißt so viel vom mürben Kleide ab, als er braucht zum Ersatze für das, was er durch Einschrumpfen verloren hat." Wie seltsam! Geistreich aber auch unrichtig erklärt Mald.: Plenitudinem vocat Evangelista eam partem vestis, quae, cum illi commissura immitteretur, adhuc integra erat, quam ipsam.... commissura ipsa panni rudis rigore suo tollit. Plenitudinem vocat Hebraeorum more מָלֵא quod integrum et sanum est (??). Vrgl. dazu die Uebers. Ulenbergs: „denn das nimmt dem Kleid seine vollkommene Gestalt."

17. Ueber die Sitte der Alten den Wein in Schläuchen aufzubewahren vrgl. Wetst. — *ἀπόλλυνται* mit Lachm. nach B und Vulg.; die rec. *ἀπολοῦνται* (fut.).

18. *Ἄρχων* für sich allein ohne nähere Bestimmung durch einen Gen. heißt nur ein Vornehmer, ein Gebieter vrgl. Luk. XVIII, 18: *ἐπηρώτησέ τις αὐτὸν ἄρχων;* etwas anders wenn der Gen. dabei steht: *ἄρχων τῆς συναγώγης, ἄρχων τῶν δαιμονίων, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* u. s. w. *εἷς* entsprechend dem hebr. אחד ist nachgesetzt vrgl. V, 41. VI, 27. *εἷς προσέλθων* mit Lachm. nach B und den ältest. lat. Codd. *ὅτι* fehlt nach der Vulg. und bedeutenden Hs.; domine der Vulg. ist Glosse. *ἄρτι* so eben; alle andern Erklärungsversuche sind sprachwidrig z. B. Kistemaker: „sie stirbt schon" u. s. w. *ζήσεται* sie wird leben d. i. lebendig werden, vrgl. Luk. XXIV, 5: „was suchet ihr den Lebenden unter den Todten?"

21. Vrgl. oben V. 3. Das neueste Bibelw.: „denn, sagte sie bei sich" — unrichtig, *γάρ* gehört zu *ἔλεγε*: denn sie sagte bei sich = sie dachte bei sich.

23. *Θορυβούμενον* steht absichtlich ohne Artikel, indem das Partic. hier nicht Adjectiv-Bedeutung schlechthin hat; wir müssen übersetzen: „er sah die Leute welche Trauerlärm machten", sie bilden eine Ergänzung zu „Flötenspieler" nicht aber „die lärmende Menge". Eine „lärmende Menge" kann man überall sehen. Vrgl. Winer, 6. Aufl. §. 20. c. S. 121 und besonders die Stelle 1 Petr. V, 10 welche für Setzung und Nichtsetzung des Art. beim Participium belehrend ist: *ὁ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν, ὀλίγον παθόντας.* Die Uebers.

Fritzsche's ist zurückzuweisen: quum vidisset inter se strepere tibicines et turbam, indem er θορυβούμενον zum Verbum ἰδών bezieht. Es sollte in diesem Falle stehen: ἴδων τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον, θορυβουμένους ἔλεγεν vrgl. IV, 18. Berlepsch: Articulus ante participium cum substantivo junctum saepe omittitur, ubi scriptor notionem, quae insit participio, non vult efferri mit Berufung auf Winer §. 19. 1. 6 (soll wohl heißen 1. c), der aber anders sagt: „Die Participia, welche den Zeitbegriff nicht ganz abgelegt haben, stehen den Adjectivis in diesem Falle nicht ganz gleich; sie erhalten den Art. nur dann, wenn auf ein schon bekanntes oder bemerkenswerthes Verhältniß hingedeutet wird.“ Darnach heißt: ὁ ὄχλος ὁ θορυβούμενος „das (bekanntlich) lärmende (das lärmsüchtige) Volk; ὁ ὄχλος θορυβούμενος das Volk, indem es eben lärmte (den Trauerlärm erhob). Es leuchtet von selbst ein, daß ὁ ὄχλος ὁ θορυβούμενος nicht passen würde.

24. Λέγει αὐτοῖς hat uns. Ausg. nach der rec.; Lachm. u. Tisch. ziehen mit der Vulg. ἔλεγεν noch zu V. 23 nach B D. — οὐ γάρ: Sensus, ut vel ex particula γάρ manifestum est, huc redit: discedite! nam lugubri strepitu non opus est. Fritzsche. Mald. bemerkt zu οὐ γὰρ ἀπέθανε gut: Dicit (Jesus), non vere esse mortuam, non quod vere non esset mortua, sed quod non esset mortua eo modo, quo turba putabat, ita ut ad vitam revocari non posset.

25. Ἐξεβλήθη nicht gerade gewaltsam hinaus werfen, aber doch hinausschaffen durch einen directen Befehl von Seite des Hausherrn; zugleich liegt darin der Begriff des eiligen Hinausschaffens, vrgl. hiezu besonders Joh. V, 7: „ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich brächte (schaffte, βάλῃ με würfe, damit ihm kein Anderer vorkomme).“ εἰσέλθων — er ging hinein in das Gemach, wo die Verstorbene lag. αὐτῆς, darauf κοράσιον eine bekannte Anomalie. ἠγέρθη Vulg. surrexit nicht a mortuis sondern e lecto, wie es sich aus den vorhergehenden: „er ergriff ihre Hand“ ergibt. An seiner Hand richtete sich das Mädchen auf; daß es zum Leben erweckt worden war, folgt daraus von selbst.

30. „Ihre Augen wurden geöffnet“ das hebr. פקח עין schlechthin für: das Gesicht (Augenlicht) bekommen, also bildlich. Erblindete Augen sind dem Hebräer geschlossene und sehende sind ihm offene (geöffnete) Augen. 2 Kön. VI, 17. Jes. XXXV, 5 u. s. w. Vrgl. Ges. thes. s v. פקח. ἐμβριμάομαι drohen bedrohen, heftig anfahren vrgl. ἐπετίμησε VIII, 26. Lachm. und Tisch. lesen nach B ἐνεβριμήθη, ebenso ἠνεῴχθησαν.

33. Schwierigkeit macht: *οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ*, das die Vulg. ganz wörtlich wiedergibt: numquam apparuit sic in Israel. Welches ist das Subj. zu *ἐφάνη*? Mir scheint es in *οὕτως* hinreichend angezeigt: „So (wie dieses) ist noch niemals gesehen worden." Die Austreibung des Teufels und die Heilung des Stummen ist ein so außerordentlicher Vorgang in den Augen des Volkes, daß es erstaunt ruft: So ist noch nie gesehen worden! Auf diese Weise hat man noch nie gesehen was wir gesehen. Eine solche Auslassung kann nicht befremden, da Ausrufe des Staunens ihrer Natur nach kurz sind. Vrgl. Richt. XIX, 30: „Nicht ist geschehen und nicht ist gesehen worden wie dieses (כָּזֹאת, *οὕτως*) seit dem Tage des Auszuges aus Aegypten bis auf diesen Tag." Mark. II, 12: „Nie haben wir so gesehen" sc. wie dieses. Richtig Meyer: „Das Subj. ergibt sich aus dem Contexte, nämlich das Dämonenaustreiben. Daher: Niemals ist es das Austreiben der Dämonen auf solche Weise unter den Israeliten zur Erscheinung gekommen." Nur möchte ich, da der Ausruf allgemein ist, das Subj. lieber aus *ἐφάνη* ergänzen: *οὐδέποτε φαινόμενον ἐφάνη οὕτως*: „nie ist ein Erscheinendes also zur Erscheinung gekommen" — was speziell gemeint sei ergibt in den einzelnen Fällen der Zusammenhang. Unbedenklich zurückzuweisen ist die künstliche Uebers. welche Fritzsche gibt: „Niemals ist Jemand so (= in so vortrefflichem Lichte) in Israel erschienen, oder (quod praetulerim): nie hat er (Jesus Christus) sich in Israel so vortrefflich gezeigt." Wie matt! außerdem daß „in Israel" gar nicht paßte. Nicht nothwendig ist *οὕτως* für *τοῦτο* oder *τοιοῦτό τι* nach einem vorgeblichen Hebraismus (כֵּן) zu nehmen. So Baumgarten: *Οὕτως* für *τοῦτο*; Berlepsch: Itaque *οὕτως* fere idem valet ac *τοῦτο* sive *τοιοῦτό τι*, ut interdum apud Hellenistas (?). De Wette u. A. A.

36. *Σκύλλω* die Haut abziehen, zerraufen und davon: plagen ermüden (vexare der Vulg.); *ἐσκυλμένος* genau unser: zerschunden, was gut zur Vergleichung mit den Schafen paßt: „zerschundene verwundete Schafe", nicht gerade von Wölfen welche die Schafe fressen, sondern überhaupt vom jämmerlichen Zustande in den Schafe ohne Hirten gerathen. *ῥίπτω* wegwerfen auseinanderwerfen davon bildlich: verwerfen verachten, doch paßt das letztere nicht, es ist wie Meyer mit Recht bemerkt zu schwach. Uebersetze: niedergestreckt (hingeworfen) gleichbedeutend mit unserm „erlegen"; das entspricht genau der Vergleichung mit (zerschundenen und erlegenen) Schafen. *ῥίπτω* nach der concreten lebhaften Ausdrucksweise des Orientalen gerade wie *ἐκβάλλω* V. 25 u. 38. „Man hat *ἐσκυλμ.* und *ἐῤῥιμμ.* als Veranschaulichungen des geistigen Elends zu betrachten, welche in dem Anblicke der wirklich abgemüheten und niedergestreckten Schaaren (die ihm auf langen

Wegen gefolgt waren) sehr natürlich dargeboten wurden (Meyer)". Das Letztere ist unrichtig; denn Matth. sagt nicht, daß Volksschaaren Jesu nachfolgten, sondern vielmehr daß er von Ort zu Ort wanderte und das Volk also fand. Ebenso unrichtig Berl.: sunt vexati sua conscientia.. et jactati variis doctorum judaicorum placitis inter se discrepantibus.

38. Ἐκβάλῃ (damit Gott) werfe d. i. eilig sende vrgl. oben 24.

Verbesserungen.

Seite	18	Zeile	18	von	oben	lies:	23,35.
„	19	„	3	„	„	„	Sprachschatze.
„	60	„	21	„	„	„	negant.
„	111	„	13	„	„	„	über mir (statt: mir).
„	169	streiche man die Versangabe 14 und lese immer um eine Ziffer weniger bis Vers 29 Seite 193.					
„	313	Zeile	5	von	unten	lies:	διδάσκαλε.
„	368	„	4	„	„	„	IV, 13 (statt: III, 13).
„	415	„	16	„	„	„	Uebers.
„	442	„	8	„	„	„	ebenso.
„	471	„	6	von	oben	„	Er.
